









SOZIALE ETHIK IM JUDENTUM



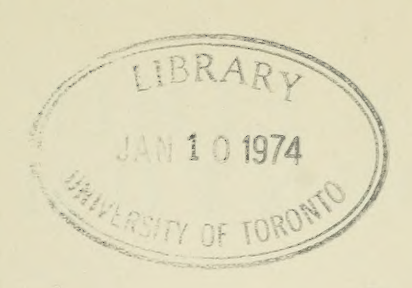
SOZIALE ETHIK IM JUDENTUM

HERAUSGEGEBEN VOM

VERBAND DER DEUTSCHEN JUDEN

DRITTE AUFLAGE

VERLEGT BEI J. KAUFFMANN
FRANKFURT AM MAIN 1914



GEDRUCKT BEI M. LEHRBERGER & CO., FRANKFURT AM MAIN

DER VERBAND DER DEUTSCHEN JUDEN

hat zu seiner fünften Hauptversammlung in Hamburg
am 9. November 1913 dieses Buch herausgegeben.

Die in ihm verbundenen Aufsätze — sie schöpfen aus der Bibel und dem reichen jüdischen Schrifttum, das ihr folgt — wollen Zeugnis dafür ablegen, daß die Anschauungen und Grundsätze über die sittlichen Beziehungen menschlicher Gemeinschaft, die die Kulturwelt unserer Tage mit ihren besten Kräften sich erkämpft, jedoch noch keineswegs verwirklicht hat, im Judentum zuerst sich der Menschheit offenbart haben, in Lehren, deren lichte Höhe seither noch keine Weisheit, keine Glaubenslehre überflogen hat.

Von allzuvielen wird dies verkannt und das Judentum darum nicht nach Gebühr gewertet.

Der Verband, der als Vertreter der Deutschen Judenheit dafür kämpft, daß den deutschen Juden und ihrer Religion ihr Recht werde, widmet dies Buch der Verbreitung der Wahrheit.



INHALT

DIE SCHÖPFUNG DES MITMENSCHEN SEITE
RABB. DR. LEO BAECK-BERLIN 9

STAAT UND GESELLSCHAFT
DR. SIMON BERNFELD-CHARLOTTENBURG . . . 16

RECHT UND RECHTSPFLEGE
JUSTIZRAT BERNHARD BRESLAUER-BERLIN . . 36

MILDTÄTIGKEIT
RABB. DR. JUDA BERGMANN-BERLIN 51

DIE FRAU IM JUDENTUM
RABB. DR. MAX ESCHELBACHER-DÜSSELDORF . 71

ERZIEHUNG UND SCHULE
OBERRABB. DR. MORITZ GÜDEMANN-WIEN . . 85

VOLKSBILDUNG
RABB. PROF. DR. PHILIPP BLOCH-POSEN . . . 98

DER SABBAT
RABB. DR. N. A. NOBEL-FRANKFURT A. M. . . 111

DAS GOTTESREICH
GEH.-REG.-RAT PROF. DR. HERMANN COHEN-BERLIN 120

ANMERKUNGEN 128



DIE SCHÖPFUNG DES MITMENSCHEN

LEO BAECK

Alle unsere Gewißheit des Lebens und damit auch unsere beste Freude an ihm hängt davon ab, daß es für uns einen Sinn gewinnt, der über die Alltagskreise hinausgeht. Erst wenn wir ihn ergriffen haben, wird unser Dasein ein Ganzes, erst dann ist es ein Menschenleben und nicht bloß eine Reihenfolge von Tagen, und es wird wie zu einem Gebote: Du sollst leben. Die Offenbarung, die Israel zuteil geworden ist, kommt denn auch in diesem einen zusammen, daß die Bedeutung des Lebens erschlossen wurde. Der „Bund" zwischen Gott und den Menschen wurde erfaßt, und er gab den Sinn, in welchem sich Tag an Tag und Anfang und Ende zusammenfügten, so daß das Dasein ein ganzes und eines wird — von Gott und bei Gott. Damit ist das Menschenleben erst geschaffen worden.

Der Fragen des Daseins waren jetzt um so mehr, je mehr das Dasein bedeuten konnte. Die Männer, die wir die Gottesmänner nennen, unsere Propheten, haben die Antworten darauf gegeben, das Gesetz, in dem sich alles formte und bestimmte. Sie sind Bildner und Gestalter des Menschenlebens geworden. An den Ideen, die sie ins Dasein führten, hat sich dann jenes Wort vom Segen des Erschaffens bewährt: „Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde!" Von ihnen sind Geschlechter von Gedanken ausgegangen. Sie haben die Welt des Lebens weit und reich gemacht. Kraft von Israels Kraft wirkt fort und fort im Besten vom Gute der Menschheit.

Eine Idee zeugt heute ganz besonders hiervon, da sie von Israel in die Welt gezogen und in der Gegenwart siegreich weitergedrungen ist: die Idee vom Menschen. Sie steht da als eine der ersten und einleitenden unter denen, die dem Leben sein Gebiet geben, und es könnte scheinen, als hätte

sie früher als jede andere aus dem Nachdenken hervortreten müssen. Aber das Einfache und Ursprüngliche eröffnet sich nicht immer zuerst. Vorstellungen vom Volk und seinen Aufgaben, von Staats- und Standesehre waren vielerorts erfaßt und gestaltet worden, als dort das Menschenrecht und die Menschenwürde noch ungekannt waren. Diese zu schaffen, war das größere Werk.

Der griechischen Philosophie war es gelungen, sich mit ihren Begriffen dem Menschen zu nähern. Sie war, nachdem sie lange nur die Natur durchforscht hatte, schließlich zu ihm gekommen. Nun lernte sie ihn in seinem Gegensatz zur Welt, in seinem eigenen Dasein kennen, das verstehen, was ihm gehört und seine Gabe ist. Die menschliche Individualität gewann ihr Selbstbewußtsein und ihre Forderung der Freiheit, sie erhielt auch ihre Selbstbesinnung und den Wunsch nach der Selbstvervollkommnung, in der das Glück gewährt sei. Aber dieses Selbst, dieses bloße Ich bezeichnet hier alles oder zum mindesten das Wesentlichste; es ist hier Ziel und Schranke. Der Mensch steht in seiner Besonderheit da, aber nur in ihr; Menschenrecht ist bloß das Eigenrecht der Persönlichkeit, sie gilt für sich oft bis dahin, daß nur der Starke oder der Kluge recht haben soll. Der Mitmensch wird noch nicht entdeckt; er bleibt im Gewissenlosen des Unbegriffenen. Ihn hatte allein der israelitische Genius erkannt, lange bevor die Philosophie des griechischen Volkes ihren Weg begonnen hatte.

Dem israelitischen Denken, wie es die Propheten geformt haben, ist es eigen, daß es den Sinn von allem in der Einheit sucht. Es bezieht darum alles Vergängliche auf das Bleibende, jedes Irdische auf das Ewige. Das Wort Spinozas, daß alles nur sub specie aeternitatis, „unter der Form der Ewigkeit", erfaßt werden könne, ist im Grunde ein echt jüdisches Wort. Schon die Propheten haben es gelehrt: Erst der Gedanke an den einen Gott erschließt die Bedeutung von allem. Die Welt versteht nur der, der es weiß, daß sie des Ewigen

ist, sein Werk und seine Welt. Der Mensch wird begriffen, nur wenn er als der Mensch Gottes oder, wie das alte biblische Gleichnis es sagt, als das Kind Gottes, als das Ebenbild des Ewigen erkannt ist. Das erst gibt ihm seinen Platz und seine Aufgabe, das allein bestimmt ihn als Menschen. Der einzige Gott lehrt wie die Einheit der Welt so die Einheit des Menschenlebens erfassen.

Der Grundsatz des Menschentums, sein Wesen ist so gewonnen. Die Gottesebenbildlichkeit ist das, was jedem zukommt, jedem sein Gepräge gibt, mir nicht mehr, aber auch nicht weniger als irgendeinem andern. Wir gehören alle zu Gott, wir sind alle dieselben. Im Wichtigsten und Entscheidenden sind wir gleich, alle ohne Unterschied; in jedem Menschen ist das Größte. Über die Grenzen, welche die Völker und die Rassen, die Stände und die Kasten, die Kräfte und Gaben abstecken wollen, geht die Einheit und geht die Hoheit des Menschlichen. Wer immer ein anderer ist, mag er fern oder fremd oder auch feindlich zu mir stehen, er gehört zu mir, als Wesen von meinem Wesen, mit mir von Gottes wegen verbunden. Er ist, wie das biblische Gleichniswort, das alles enthält, es besagt: mein „Bruder“, mein „Nächster“. Ich kann an mein Leben glauben, nur wenn ich an das seine glaube. Nur wenn ich vor ihm Ehrfurcht hege, habe ich die Ehrfurcht vor dem, was das Beste, das Menschlichste in mir ist. Damit ist erst der Mitmensch geschaffen und somit erst das ganze Menschenleben: Ich und der andere als ein Untrennbares, als sittliche Einheit.

Seinen klassischen Ausdruck hat das in dem Satze der Thora gefunden, der gewöhnlich übersetzt wird: „Liebe deinen Nächsten wie dich.“ In der ganzen Treue des Sinnes und dem eigentlichen Gehalte des Wortes sagt er: „Liebe deinen Nächsten, er ist wie du.“ Auf diesem „wie du“ liegt der ganze Nachdruck. Darin ist jene Einheit alles Menschlichen ausgesprochen, die den Sinn des Erdenlebens erschließt und die weit mehr bedeutet als das unbestimmte Wort von der Liebe.

Der *soziale Gedanke* von dem einen Menschengeschlecht und dem einen Menschenrecht und nicht bloß das verfliegende Gefühl hat diesen Satz gebildet.
In dem starken Empfinden dafür, wie von dieser Idee hier alles abhängt, hat einer der großen Lehrer aus dem Geschlecht nach der Zerstörung des Tempels, Simon ben Asai, die Lehre von der Gottesebenbildlichkeit noch vor jenen Satz von der Nächstenliebe gestellt. Ben Asai sagt: „Liebe deinen Nächsten wie dich! das ist ein großes Wort, aber größer noch ist das andere: ‚dies ist die Geschichte des Menschen: als Gott den Menschen schuf, machte er ihn in seinem Ebenbilde' — der Satz trägt die ganze Thora." Die Überzeugung von der Einheit alles Beseelten, dieser Gedanke vom Nebenmenschen, ist in der Tat der feste Grund der Thora, der Religion, die ihre Forderung stellt. Er gibt erst der Nächstenliebe ihre soziale Bestimmtheit, nur er verhütet es, daß sie in die bloße gerührte Empfindsamkeit zerfließe.
Aber die soziale Idee wiederum gewinnt ihre ganze Sicherheit und ihre Weite nur durch diesen religiösen Grund, den das Judentum ihr gegeben hat. Er läßt kein Beengen und kein Mäkeln und Deuteln zu. Nicht unser Wohlwollen oder unsere Bereitwilligkeit schenkt es jetzt dem andern, daß er unser Mitmensch ist, und nicht eine gesellschaftliche Einrichtung oder eine staatliche Anordnung gibt es ihm, sondern er ist es kraft Gottes. Der eine Gott hat ihn dazu gemacht, und niemand kann es ihm daher nehmen oder mindern. Erst hiermit ist der Mitmensch auf seinen festen Boden gestellt, auf den Grund des bleibenden Menschenrechts.
Auf diesem baut sich dann das weitere auf. Jede Einsicht, so ist es die dem Judentum eigene Lehre, ist zugleich ein Gebot, jedes Recht schließt seine Aufgabe in sich. Das Judentum kennt keinen Satz, der bloße Aussage bleiben dürfte; das Wort ist in ihm ein „Wort, das getan werden soll".
So wird es denn zur Forderung: du sollst ein Mitmensch sein. Die Einheit aller wird zur gemeinsamen Verantwortlichkeit, zur

Pflicht aller gegeneinander. Was wir dem andern gewähren, ist unsere Schuldigkeit und ist sein Recht. Wenn wir es ihm erweisen, so haben wir nur Gerechtigkeit, „Zedokoh“, geübt. Versagen wir es ihm, so haben wir ihm etwas vorenthalten, was ihm gebührt, oder wie ein Bibelwort von den alten Lehrern aufgefaßt wurde: ein Raub wird an ihm begangen, ein Raub an seinem Menschenrecht.
Ein sittlicher Zusammenhang verbindet damit alle und gewährt allen den menschlichen Gruppen und Gesamtheiten den Sinn ihres Lebens, ihren Wert und Zweck. Der Begriff der menschlichen Gesellschaft tritt hervor, der großen Gemeinschaft, in der jeder, wes Vaters er ist, von vornherein seinen Platz haben kann und haben soll. Es gibt jetzt nichts mehr, was nur den einzelnen anginge und träfe: kein Unrecht, das gegen ihn bloß geübt würde, und keine Not, die er ganz für sich zu tragen hätte. Jeder Frevel gegen einen ist ein Verbrechen gegen alle Menschen, und jedes Bedürfen des einzelnen an alle eine Forderung. Das erst ist die „Zedokoh“, die soziale Gerechtigkeit, diese Bestimmtheit der sittlichen Pflicht, die über das Ungewisse des bloßen Wohlwollens, welches schenken und verweigern kann, uns emporführt.
Doch das alles bedeutet zugleich ein Größeres noch. Diese Gerechtigkeit ist im Judentum als Gottesdienst erkannt worden, und damit hat sich erst ihr ganzer Sinn, die Einheit in ihrer Mannigfaltigkeit, offenbart. Wir sollen Gott dienen, Gott von dem unseren geben; aber, so lehrt es das Judentum, das einzige, was wir aus Eigenem Gott geben können und was darum Gott von uns fordert, ist das Gute und Rechte, diese Erfüllung der Gebote Gottes; in ihr allein ist Gott für unser Tun gleichsam erreichbar. Daher ist es ein Weg zu Gott, wenn wir unseren Menschenbruder suchen; denn in ihm findet unsere Pflicht ihre Fülle der Aufgaben, an ihm ein wesentliches Ziel. Am Mitmenschen können und sollen wir Gott dienen, Gott das unsere darbringen, das, was aus unserem

Freien und Eigenen kommt. Nur der, welcher die Gerechtigkeit übt, der „Zaddik", ist ein Frommer.

Der eigentümliche Zug der jüdischen Religion offenbart sich hier: in ihr steht nicht die Verheißung, sondern die Forderung vornan; der Mensch ist freie, sittliche Persönlichkeit, von ihm wird die rechte Tat, seine Gerechtigkeit gefordert. Hierin liegt der bezeichnende Unterschied gegenüber Glaubensrichtungen, für welche Heilstatsachen das Wesentliche sind, die Gnade, die über den Menschen kommt, das Große und Entscheidende seines Lebens ist, das, was ihn zu Gott führt und ihm alles gewährt. „Gott und die Seele und nichts weiter"; um es mit dem Worte Augustins zu sagen, ist dort der Inhalt der Religion, und es gibt daher dort eine Frömmigkeit auch ohne den Mitmenschen. Der Einsiedler, der nur in der Verzückung seines Gemütes lebt, der für keinen Nebenmenschen wirkt, sondern sein ganzes Dasein mit der Sorge für seine kleine oder große Seele befaßt, kann der wahrhaft Fromme, der Heilige sein.

Der jüdischen Religion ist das Leben des Einsamen, in wie erhabenen Gedanken und Empfindungen es auch aufgehen mag, ein Stückwerk nur; ihm fehlt zur Bewährung des Menschentums der Menschenbruder. Eine Frömmigkeit dessen, der allein und für sich bleibt, ist hier ein Widerspruch in sich; es gibt keine Frömmigkeit ohne den Mitmenschen. Wohl kennt auch das Judentum das Wort — sein Psalmist hat es gesprochen —: „Wen habe ich im Himmel, und außer Dir begehre ich nichts auf Erden!" Aber das ist hier der starke Trost dessen, der sein Leben erfüllt weiß, nur wenn er die Menschen sucht, und darum, wenn sie ihn verkennen und verstoßen, immer gewiß ist, daß Gott ihm bleibt, als dessen Ebenbild, trotz allem, sie allesamt auf die Erde gesandt sind. Es ist das „und dennoch" der Gerechtigkeit, die im Namen Gottes am Sinn des Lebens festhält.

Dem Judentum ist die soziale Forderung ein Wesentliches und Notwendiges der Religion, der Weg dazu, daß das Leben

in seiner Bedeutung erfaßt wird. Es ist kein Zufall, daß der Gedanke dieser Daseinsaufgabe sich immer an ihm, mittelbar oder unmittelbar, genährt hat. Er hat lange das Schicksal des Judentums geteilt, unbekannt oder verkannt zu sein. Die Gegenwart hat ihm eine Bahn geöffnet. Überall, wo er vorwärtsdringt, wirkt der Genius Israels, der den Mitmenschen geschaffen hat.

STAAT UND GESELLSCHAFT

SIMON BERNFELD

I.

Im älteren jüdischen Schrifttum, dessen Inhalt die Jahrhunderte hindurch dem jüdischen Volk zur Richtschnur in seinem religiösen und geistigen Leben diente, finden wir keine rechtsphilosophische Bestimmung des Begriffes Staat, keine geschichtliche Untersuchung darüber, wie die staatliche Gemeinschaft entstanden und aus welchen Rechtsquellen oder Machtverhältnissen sie geflossen ist, und ebenso keine Erörterung des Problems, welche Staatsform die beste, d. h. die zweckmäßigste sei. Was wir darüber in jüngeren hebräischen oder anderssprachigen jüdischen Schriften finden, ist zweifellos auf den Einfluß von außen zurückzuführen. Aber das Judentum hat alles, den Menschen, den Staat, die ganze Schöpfung in den Dienst einer hohen Idee gestellt, in den Dienst der sittlichen Vervollkommnung. Diesem Zweck dient alles, auch der Staat.

Der Staat bedeutet dem Judentum die Herrschaft Gottes, d. h. der vollkommensten Sittlichkeit. Der Wille Gottes, der göttliche Plan, der der ganzen Schöpfung zugrunde lag, ist sein Ursprung.

Das Judentum setzt eine staatliche Gemeinschaft überall voraus, weil ohne diese das höchste Ideal nicht erreicht und verwirklicht werden kann, aber die Staatsform ist ihm von nur untergeordneter Bedeutung. Jede Staatsform ist gut, wenn in ihr die Gesellschaft den höchsten sittlichen Idealen gerecht wird, wenn in ihr die unbedingte Herrschaft von Recht und Freiheit gesichert ist.

In der biblischen Erzählung von der Sintflut finden wir den Gedanken, daß die Schöpfung nur den Zweck hat, Gerechtigkeit und Sittlichkeit auf Erden walten zu lassen. Herrschen unter den Menschen Sittenverderbnis und Gewalttätigkeit, dann

hat die Schöpfung keinen Sinn mehr. Die Thora läßt — in ihrer Sprache gemäß der menschlichen Vorstellungsweise — Gott Reue darüber empfinden, daß er das zuchtlos gewordene Menschengeschlecht geschaffen habe. Der Schöpfer will den Menschen mit der ganzen Schöpfung, die nunmehr ihre sittliche Daseinsberechtigung verloren hat, vernichten. Daß dies nicht geschieht, wird nur mit der Rücksicht auf Noah, dem einzigen Gerechten unter dem verderbten Geschlecht, begründet.

Was in dieser Erzählung gleichsam symbolisiert ist, tritt im jüdischen Staatsgedanken mit voller Deutlichkeit hervor. Der Staat bedeutet die Herrschaft des Rechts, der Freiheit und der Gleichheit aller Mitglieder der Gesellschaft. Wo gegen diese Grundsätze verstoßen wird, ist, nach der Auffassung des Judentums, kein Staat mehr, sondern eine Gewaltherrschaft. Mag diese durch äußere Machtmittel noch so stark erscheinen, eine sittliche Daseinsberechtigung hat sie nicht. Durch sie wird das Land, in der sie herrscht, nach dem Ausdruck der Bibel „verrucht". Sie bedeutet die Störung der sittlichen Weltordnung und muß ins Verderben führen.

Die Thora und die prophetischen Schriften betonen diesen Gedanken in verschiedenen Aussprüchen. Er ist ihr Leitmotiv. Dabei zeigt die Bibel geschichtliches Verständnis dafür, daß die Staatsform dem Gesetz der Entwicklung unterworfen ist. Sie geht von der geschichtlichen Tatsache aus, daß zuerst die Familie, die Sippe, der Stamm — im engeren Sinne — war; dann der Volksstamm, die erweiterte Familie; später die politische Vereinigung von Stämmen und die Entwicklung zu Volk und Staat. Auf jeder Entwicklungsstufe hat die Gemeinschaft ihre Obrigkeit. Diese ist nach der biblischen Staatsidee nicht bloß Herrschaft, sondern auch Leitung; sie erhält nicht nur die öffentliche Ordnung aufrecht, sondern erzieht jeden einzelnen zu Recht und Gerechtigkeit.

Gott hat deshalb Abraham und seine Nachkommenschaft erwählt und ihm seinen Segen gewährt, weil Abraham seinen

Kindern und seinem Hause anbefohlen hatte: „Gottes Weg zu wahren, Recht und Gerechtigkeit zu üben"[1]). — Kaum ist Israel von der ägyptischen Knechtschaft befreit — es befindet sich noch auf der Wanderung durch die Wüste, ohne festen Boden unter seinen Füßen — und schon trifft Mose nach dem biblischen Bericht Anordnung für die Einsetzung einer Obrigkeit, die jedermann zu seinem Recht zu verhelfen hat. Den Männern der Obrigkeit befiehlt Mose: „Hört an das Anliegen eurer Brüder und urteilt gerecht im Streite von jedermann mit seinem Bruder oder auch mit dem Fremden. Ihr sollt Recht sprechen ohne Ansehen der Person; den Geringen sollt ihr anhören wie den Großen und niemand fürchten. Denn das Recht ist Gottes[2]).

Hier schon wird also die Lehre von der völligen Gleichheit aller vor dem Gesetz verkündet. Das von Gott stammende Recht macht nicht Halt an der Grenze zwischen hoch und niedrig, zwischen reich und arm, zwischen dem Volksgenossen und dem Fremden. Niemand erscheint vor ihm schutzlos, und deshalb ist auch im jüdischen Staat niemand heimatlos; „wenn bei euch im Lande ein Fremdling wohnt, sollt ihr ihn nicht kränken. Wie ein Volksangehöriger soll euch der Fremde sein, der bei euch wohnt; du sollst ihn lieben, daß er wie deinesgleichen sei"[3]). Jm jüdischen Staat brauchte sich der Fremde nicht unter den Schutz eines jüdischen Bürgers zu stellen, um die Wohltat der Rechtssicherheit zu genießen. Diese wurde ihm, wie jedem Israeliten, unmittelbar vom Staat gewährt. Diese Herrschaft des Rechts, unter der alle ohne Unterschied des Ranges und selbst der Volkszugehörigkeit gleichmäßig standen, ruhte auf der Achtung der Menschenwürde, die das Judentum zuerst lehrte. Vor Gott sind alle Menschen gleich, da sie alle in seinem Ebenbilde geschaffen sind, deshalb kann auch die staatliche Gesellschaft eine Verletzung dieser Würde in keiner Person dulden.

Aus diesem Grundsatz heraus nahm das Judentum zuerst den Kampf gegen die Sklaverei auf. Was bei allen Kulturvölkern

des Altertums vornehmlich bei Griechen und Italikern so häufig geschah, daß Volksgenossen als Besiegte oder als zahlungsunfähige Schuldner dem Sklavendienst und der damit verbundenen persönlichen Rechtlosigkeit verfielen, das sollte nach dem Gebot der Thora im jüdischen Volke nicht geschehen. „Meine Knechte sind die Kinder Israel, denn ich habe sie von der ägyptischen Sklaverei befreit; sie dürfen nicht wie Sklaven behandelt werden[4])."

In ältester Zeit hat es zweifellos einen Gesindedienst gegeben, der drei Jahre dauerte[5]) und einen Sklavendienst, aus dem es keine Befreiung gab, wenn nicht etwa der Herr aus freier Entschließung den Sklaven freigeben wollte. Die Thora bestimmte aber, daß der Sklave höchstens sechs Jahre zu dienen hatte; fiel jedoch das Jobeljahr in diese Zeit, so erhielt der jüdische Sklave mit ihm seine Freiheit schon früher. Außerdem konnte der Sklave, wenn er unerwartet zu Vermögen gelangte, oder wenn Verwandte für ihn eintreten wollten, gegen Zahlung eines entsprechenden Teils des Dienstgeldes auch vor Ablauf der Dienstzeit frei werden[6]). Und nach ausführlicher Darlegung der gesetzlichen Bestimmungen schließt die Thora mit der nochmaligen Betonung des Grundsatzes, daß ein Mensch nicht des andern Sklave sein kann: „Meine Knechte sind die Kinder Israel, nur meine Knechte, die ich aus Ägypten herausgeführt habe .....[7])."

Wie konnte aber überhaupt ein Volksgenosse auch nur auf Zeit in Sklavendienst geraten? Eine Bestimmung, wie sie z. B. bei den Römern galt, nach der jemand wegen Unvermögens, seine Schuld zu bezahlen, dem Gläubiger als Sklave verfiel, kennt das jüdische Recht nicht. Allerdings lesen wir im zweiten Buche der Könige[8]), daß ein hartherziger Gläubiger die Kinder eines verstorbenen Schuldners zu Sklaven machen wollte. Aber da sich dies mit keiner Rechtsbestimmung in der Thora begründen läßt, so wird dieses Vorhaben des Gläubigers wie anderes in älterer Zeit, das der Thora widerspricht, so zu erklären sein: Die sittliche Forderung der Thora konnte

sich nicht gleich Gehör verschaffen. Nach ihren Vorschriften konnte ein Volksgenosse — abgesehen von dem Fall, daß er, verarmt, sich freiwillig in die Sklaverei begab —[9]), nur wegen einer bestimmten strafbaren Handlung von Gerichts wegen zum Sklaven gemacht werden[10]). Für Diebstahl bestimmte das jüdische Strafrecht außer der Rückerstattung des gestohlenen Gutes eine Geldbuße, die das Zwei- bis Fünffache vom Wert des gestohlenen Gegenstandes betrug. Nur der Dieb, der diese Buße nicht zu zahlen vermochte, wurde von Gerichts wegen in den Sklavendienst gegeben. — Aber auch für ihn galt die Höchstzeit von sechs Jahren, auch ihm gab das Jobeljahr die Freiheit wieder. — „Denn auch der Bestrafte bleibt dein Bruder[11])!"

Ein junges Mädchen konnte nach gesetzlicher Bestimmung vom Vater in Dienst gegeben werden. Dann aber mußte es der Dienstherr ehelichen oder von seinem Sohne ehelichen lassen, und es hatte in der Ehe die gleiche Stellung, die sonst der Frau in Israel zukam. Erfüllte der Dienstherr diese Pflicht an dem Mädchen nicht, so erlangte es ohne Lösegeld die Freiheit[12]). Für die im Volke herrschende Auffassung ist der Sprachgebrauch bezeichnend. Während der männliche Diener „ebed", (d. i. Sklave, aber auch Diener oder auch königlicher Beamter) heißt, woraus zu ersehen ist, daß der mit dem Wort „ebed" verbunden gewesene Begriff „Sklave" im Laufe der Zeit mit der Milderung der Sklaverei bei den Juden seine Bedeutung verlor, wird die weibliche jüdische Sklavin niemals mit diesem Wort bezeichnet. Ein hebräisches Wort Sklavin gibt es überhaupt nicht. Die jüdische Magd heißt „ama", d. h. „Hausmütterchen", die heidnische Sklavin heißt ebenfalls „ama" oder „schifcha" = „Familienangehörige". Etwas Zarteres, die Frauenwürde auszudrücken, konnte keine Sprache erfinden.

Die Thora gestattete wohl, heidnische Sklaven zu erwerben, für die es unter gewöhnlichen Verhältnissen keine gesetzliche Freilassung gab. Aber auch diese Sklaven standen im Gegen-

satz zu dem Sklavenrechte der andern alten Völker unter dem vollen Schutze des Gesetzes. Sie durften nicht mißhandelt werden und die Verletzung eines Auges oder das Ausschlagen eines Zahnes durch den Herrn (in späterer Zeit wurde dies auch auf andere wichtige Gliedmaßen ausgedehnt) gab dem Sklaven oder der Sklavin die Freiheit. Wer einen Sklaven so hart züchtigte, daß er ihm unter der Hand starb, wurde nach der gesetzlichen Bestimmung mit dem Tode bestraft[13]. Die Behandlung der Sklaven als eines gleichwertigen Menschen, die das Judentum fordert, und die in der Praxis weit über die gesetzlichen Bestimmungen hinausging, führt Hiob auf die Gleichheit aller Menschen vor Gott zurück: Auch der Sklave und die Sklavin sind von einer Mutter geboren und Gott wird für sie eintreten, wenn ihr Recht verkümmert wird[14].

Eine der Hauptquellen der Ungleichheit in der bürgerlichen Gesellschaft war in jeder Zeit die Verarmung und die Besitzlosigkeit eines Teils ihrer Mitglieder. Im jüdischen Staat sollte es nach den Forderungen der Thora keinen Unterschied zwischen arm und reich geben. Dem Gesetze nach war der Ärmste in nichts gegen den Reichsten zurückgesetzt; es gab keine bevorrechtigte und keine entrechtete Volksklasse. Aber damit begnügte sich die Thora nicht. Sie wollte auch im sozialen Leben die völlige Gleichheit aller Bürger durchführen, indem sie einerseits die Verarmung und Besitzlosigkeit im Volke zu verhindern suchte, andererseits aber die Verarmten und Besitzlosen, wo solche doch vorhanden waren, unter den Schutz der Gesellschaft stellte. Die Thora sagt ausdrücklich, daß das von ihr erstrebte Ideal ist —: „daß keiner im Lande völlig verarme"[15]. Aber sie rechnet doch auch mit den tatsächlichen Verhältnissen, infolge deren ihr Ziel nicht immer zu erreichen ist, so daß es doch an Armen im Lande nicht fehlen wird[16].

Die Mittel, durch die die Thora die Verarmung im Volke verhindern will, sind verschiedener Art, und natürlich alle den örtlichen und zeitlichen Verhältnissen in Palästina angepaßt.

Das jüdische Volk war im Zeitalter der Thora ein kleines, in der Hauptsache ackerbautreibendes Volk, bei dem der Handel noch keine große Bedeutung hatte und das städtische Leben sich kaum zu entwickeln begann. Der Ackerboden bildete fast den alleinigen Besitz des Bürgers, und nur durch Verarmung konnte es kommen, daß einer nicht sein Stück Acker besaß. Dafür gab es verschiedene Ursachen, die zum größten Teil in den Naturereignissen zu suchen waren: Mißernte, Hagelschaden, die Heuschreckenplage usw. Auch die Zahl der Kinder, auf die das Erbe zu verteilen war, spielte dabei eine große Rolle. Das altjüdische Recht bestimmte, daß dem erstgeborenen Sohn ein doppelter Anteil an dem Nachlaß gehöre. Das talmudische Recht hat diese Bestimmung, durch die eine Ungleichheit im Besitz und ein Geburtsvorrecht geschaffen war, vielfach gemildert. Tatsächlich hat es im jüdischen Volk, wie wir aus den Schilderungen in den Schriften des Josephus, in Mischna und Talmud und auch in den Evangelien erfahren, keine so großen, klaffenden sozialen Gegensätze gegeben, wie wir sie im griechischen Staat und in Rom kennen. Eine ernstliche soziale Krise ist in Palästina niemals vorgekommen, denn es ist undenkbar, daß eine solche nicht überliefert worden wäre.
Die einzige — die wir aus dem Buche Nehemia[17]) kennen — war recht harmlos und man möchte beinahe sagen, daß sie dem jüdischen Volke zur Ehre gereicht. Es zeigte sich nämlich bereits, welchen erziehlichen Einfluß die Thora auf das jüdische Volk ausgeübt, und wie sehr sie bereits das soziale Gewissen geschärft hatte. — Ein Teil des Volkes war in Schulden geraten, manche Bauern mußten sich bei wohlhabenden Volksgenossen Geld borgen, um Steuern und sonstige Abgaben zu bezahlen. Es handelte sich nicht um große Geldbeträge, aber auch kleine Schulden werden drückend, wenn man sie nicht bezahlen kann. Als Sicherheit mußten die Bedrängten ihre Äcker und Gärten verpfänden; manche scheinen sogar ihre erwachsenen Kinder in den Dienst

der Geldverleiher gegeben zu haben. Da sie nicht bezahlen konnten, wollten die Gläubiger Ernst machen, die verpfändeten Äcker und Gärten für ihr Eigentum erklären und die Kinder der Schuldner im Dienst behalten. Dies führte zu großer Unzufriedenheit. Da griff Nehemia tatkräftig ein, indem er die Leute zu sich berief und sie heftig anfuhr: „Wie, Geldgeschäfte betreibt ihr mit euern Brüdern? Ihr wollt diese gar als Sklaven behalten? Wir kaufen unsere in der Sklaverei schmachtenden Brüder frei, wo wir dies tun können, und nun sollen sie eure Sklaven werden?" Die Leute standen beschämt da und wußten darauf nichts zu antworten, und auf der Stelle wurde die Aufhebung aller Schuldverpflichtungen und die Rückgabe der verpfändeten Äcker beschlossen. In der kleinsten griechischen Stadtrepublik hätte sich eine derartige Lösung der sozialen Frage nicht so leicht und friedlich abgespielt.

Nach der sozialen Ethik des Judentums soll also zunächst mit allen Mitteln die Verarmung verhütet werden. „Wenn dein Bruder zu sinken beginnt, daß er wankt, so halte ihn aufrecht, auch wenn es ein Fremder oder ein Beisasse ist, daß er mit dir lebe[18])." Man soll dem wirtschaftlich ins Wanken geratenen Mitbürger durch zinsloses Darlehen zu helfen versuchen[19]). Dieses Gebot wird in der Thora einige Male wiederholt und von sieben zu sieben Jahren war das Erlaßjahr — schemita —, in welchem nach der Bestimmung der Thora überhaupt jede Schuldforderung verjährte[20]). Natürlich war nur die gerichtliche Eintreibung von Schuldforderungen unzulässig, während es aber dem Schuldner freistand, freiwillig zu zahlen. Bei Gläubiger und Schuldner wird eben eine gleiche Gewissenhaftigkeit vorausgesetzt. Daß man nicht etwa kurz vor dem Eintritt des Erlaßjahres den Darlehensuchenden mit Rücksicht auf die bevorstehende Verjährung aller Schulden das Darlehen verweigern dürfe, betont die Thora ausdrücklich: das wäre geradezu ruchlos[21]).

Diese Bestimmung hat sich im jüdischen Volke tatsächlich lange Zeit erhalten, so unwahrscheinlich dies auch klingen mag.

Die soziale Ethik hat über den natürlichen Egoismus den Sieg davongetragen. Erst etwa 100 Jahre vor dem Aufhören des jüdischen Staates mußte Hillel I. (gestorben um 5 n. Chr.) die Wirkungen dieses Schuldgesetzes durch eine Bestimmung beseitigen, daß jedermann seine Schuldforderungen bei Eintritt des Erlaßjahres den Gerichten übergeben und dadurch Verjährung verhindern konnte. Man hatte nämlich die Erfahrung machen müssen, daß manche die Wohltat des Erlaßjahrs mißbrauchten, und daraufhin die anderen aus Furcht, ihr Geld durch das Erlaßjahr zu verlieren, kein Darlehen mehr geben wollten. Gläubiger und Schuldner hatten somit schon nicht mehr die gewissenhafte Achtung vor dem göttlichen Gesetz, das auf beiden Seiten die peinlichste Ehrlichkeit in Gesinnung und Tat voraussetzte. — So fiel das Erlaßjahr, aber das unverzinsliche Darlehen blieb, und Hillel betonte bei seiner Reform ausdrücklich, daß er jenes aufhob, um dies zu retten[22]).

Eine bedeutungsvolle sozialpolitische Idee liegt in der agrarrechtlichen Wirkung des Jobeljahres. Der Zweck des Gesetzes ist klar und er wird auch in der Thora deutlich betont: Der Bauer sollte nicht von seinem Grund und Boden durch verschuldetes oder unverschuldetes Mißgeschick verdrängt werden, um für alle Zeit dem besitzlosen Proletariertum zu verfallen. Selten hat ein Volk den Boden so geliebt und allen Segen nur von ihm und seiner Bearbeitung erwartet wie das jüdische. (Es bedurfte der unausgesetzten Verfolgungspolitik durch viele Jahrhunderte, um die Juden dem Ackerbau zu entfremden.)

Damit der Bauer auf palästinischem Boden seinen Acker nicht verliere, bestimmte die Thora, daß der Boden durch Verkauf nicht „verfalle“[23]) — „denn alles Land gehört mir“. Jeder Landverkauf galt nur bis zum nächsten Jobeljahr, das jedes 50. Jahr gefeiert wurde. Am 10. Tischri des Jobeljahres, am Versöhnungstage also, sollte feierlich Freiheit verkündet werden für alle Bewohner des Landes[24]). Es sollte jede persön-

liche Hörigkeit aufhören, und der besitzlos gewordene Bürger, der seinen Acker hatte verkaufen und sich in ein Hörigkeitsverhältnis hatte begeben müssen, sollte zurückkehren zu seiner Familie und zu seinem Besitz. In jedem 50. Jahre sollte das religiöse Versöhnungsfest zum Fest der sozialen Versöhnung werden.

Das Jobeljahr war zur freien Rückgabe alles Grundbesitzes an den ehemaligen Eigentümer bestimmt. Indes konnte der Bauer, der in Not geraten, sich seines Landbesitzes hatte entäußern müssen, ihn auch vor dem Jobeljahr jederzeit zurückerwerben. Die Thora stellte den Grundsatz auf, daß es sich gar nicht um einen Verkauf, sondern nur um eine Verpachtung des Ackers bis zum Jobeljahr handelt. So viele Jahre noch bis zum Jobel fehlte, so viele Ernten hatte der Käufer erworben, nicht also sein Feld, sondern nur die Ernten hatte der verarmte Bauer verkauft. Deshalb konnte er, wenn er unterdessen wieder zu Vermögen gelangte, oder wenn ihm ein Verwandter zum Rückkauf seines Eigentums verhelfen wollte, dieses zu jeder Zeit für einen entsprechenden Teil des Kaufgeldes zurückerwerben.

Nur für Häuser in geschlossenen Städten, in denen das Ackerbürgertum keine Bedeutung mehr hatte, hat die Thora eine andere Bestimmung. Da sollte der Eigentümer ein Jahr lang das Rückkaufsrecht an dem von ihm veräußerten Hause haben. Hatte er binnen Jahresfrist dieses Recht nicht ausgeübt, so war der Kauf unwiderruflich. Hingegen wurden Wohnhäuser in kleinen Landstädten wie die Äcker behandelt, es galt für sie das Rückkaufsrecht bis zum Jobeljahr und die unentgeltliche Freigabe in diesem Jahre[25]). So wollte die Thora Verarmung und Besitzlosigkeit des Volkes verhüten. —

Und doch ist es klar, daß auch die besten Gesetze nicht für alle Fälle dieses Übel beseitigen können. Die sozialen Gegensätze konnten gemildert werden; die schlimmsten Auswüchse der wirtschaftlichen Ungleichheit unter den Bürgern konnten

verhindert oder beseitigt werden. „Aber es wird doch niemals an Armen im Lande fehlen.“ War also die Verarmung trotz aller Gegenmaßregeln eingetreten, dann überließ der jüdische Staat die Besitzlosen nicht ihrem Schicksale. Sie hatten ein Recht auf einen Teil der Feld- und Obsternte, auf den Armenzehnten usw. Die Idee der gesetzlichen Armenunterstützung ist eine Schöpfung der sozialen Ethik des Judentums.

Der menschliche Egoismus sollte eingedämmt werden. Die rücksichtslose Ausnutzung der wirtschaftlichen Überlegenheit gegen den schwächeren Mitbürger sollte nicht bloß durch ethische Lehren bekämpft werden, die zu befolgen oder zu mißachten jedem freistand, sondern durch staatliche Einrichtungen, durch Gesetz und Recht.

Aber es sind nicht trockene Gesetzesparagraphen, die wir in der Thora finden, sondern Bestimmungen, denen die sittliche Begründung beigegeben ist; überall die Berufung auf Gott, auf das ewige Gesetz der Sittlichkeit und Menschenliebe, das Gott den Menschen verkündet hat und in dessen Erfüllung wir den Zweck der Schöpfung erblicken, die sittliche Daseinsberechtigung für den einzelnen wie für die staatliche Gemeinschaft.

II.

Die sozialen Forderungen des Judentums bedeuten eine völlige Umwälzung im Reiche der Ethik, eine Umwertung der sittlichen Werte. Nicht die Macht gewährt das Recht, sondern das Recht gewährt die Macht. Über dem eigenen Interesse steht das der Gesamtheit und im Widerstreit der Interessen entscheidet nicht die Rücksicht auf das eigene Ich, sondern die Gerechtigkeit und die Menschenliebe, jene Menschenliebe, die — göttlichen Ursprungs — zur sittlichen Pflicht geworden ist und durch die staatliche Gemeinschaft Rechtskraft erhalten hat.

Daß eine solche Umwälzung ohne jede Störung vor sich ge-

gangen wäre und mit einem Schlage den Sieg über den menschlichen Egoismus erlangt hätte, ist undenkbar. Die soziale Ethik des Judentums konnte sich zuerst im jüdischen Volk selbst nur nach schweren Kämpfen behaupten; sie mußte zuvor, wie sich der Talmud ausdrückt, die bösen Triebe in der menschlichen Natur den guten Trieben unterwerfen, jene durch diese überwinden.

Für die Grundsätze des Rechts und der Gerechtigkeit, der Gleichheit und der Freiheit aller Menschen, der Achtung der menschlichen Würde in jedem Mitmenschen, der tätigen Menschenliebe, des sozialen Rechts und der sozialen Pflicht, kurz für alles das, was wir mit der sozialen Ethik im Judentum bezeichnen, traten die Propheten Israels ein, und zwar alle ohne Unterschied, soviel sie sich in anderem voneinander unterscheiden mochten. In den Propheten ist die soziale Ethik des Judentums zur Wahrheit und zur Wirklichkeit geworden; sie waren alle von ihr beherrscht und diese Wahrheit mußten auch Israels Könige hören. Von ihr durchdrungen trat der Prophet Natan gegen den König David auf, als der Herrscher seine häßliche Tat an Urija begangen hatte, und der Prophet Elija rief dem König Achab nach der Schandtat an Nabod die strengen Worte zu: „Hast du gemordet, um das Erbe anzutreten?"

Die Gerechtigkeit, die hier zuerst von dem Machthaber gefordert wurde, sollte das ganze Volk durchdringen. Die soziale Lehre des Judentums sollte das Volksleben beherrschen und nicht die bloße Gesetzlichkeit, sondern die Rechtlichkeit, d. h. das aus der Sittlichkeit fließende Recht sollte die Grundlage von Staat und Gesellschaft sein, also die Erfüllung des göttlichen Gesetzes nicht bloß dem Buchstaben nach, sondern nach seinem von der edelsten Menschenliebe erfüllten Geist.

Die Propheten hatten, ohne alle äußere Macht, aber vom Geist des Rechts beseelt, den Mut, den Machthabern ihre Mißachtung des Rechts vorzuhalten und streng mit ihnen ins

Gericht zu gehen. So eifert Amos, ein schlichter Hirt, dagegen, daß die Gewaltigen „den Gerechten um Geld verkauften“; er tadelt mit harten Worten die Frauen von Samaria, „die den Armen bedrücken und den Dürftigen zerschmettern“[26]). Die härteste Strafe muß über sie kommen, „die den Armen niedertreten und ihm eine Ladung Korn abnehmen“[27]). Mit gleicher Schärfe tritt der Prophet Jesaja gegen jene auf, „die Feld an Feld und Haus an Haus heranrücken lassen“, d. h. die, um ihren Besitz abzurunden, den kleinen Besitzer in der Mitte ihrer Gemarkung erdrücken, „daß sie allein den Boden besitzen“[28]). „Zion kann nur durch Recht erlöst werden und seine Einwohnerschaft durch Gerechtigkeit“[29]).

Im Kampf für die soziale Gerechtigkeit setzte Jeremia seine ganze Persönlichkeit ein. Bei ihm finden wir schon eine ausdrückliche Berufung auf die in der Thora enthaltene soziale Gesetzgebung. Er trat gegen den König auf, der „seinen Palast ohne Gerechtigkeit baute, der seinesgleichen umsonst für sich arbeiten ließ, ohne ihnen den verdienten Lohn zu zahlen“. — „Meinst du, dich als König zu zeigen, wenn du mit Zedernbauten prunkst? auch dein Vater aß und trank, aber er übte Recht und Gerechtigkeit, da erging es ihm gut. — Das heißt, mich erkennen, spricht der Herr[30]).“ Ein anderes Mal trat er in den königlichen Palast vor den König als Verkünder der göttlichen Gerechtigkeit und rief ihm und seinen Großen die Worte zu: „So spricht der Herr: Übt Recht und Gerechtigkeit, steht den Beraubten gegen seine Unterdrücker bei; einen Fremdling, eine Waise und eine Witwe kränkt und bedrückt nicht und vergießt kein unschuldiges Blut. Wenn ihr so tut, werden auf dem Throne Davids Könige sitzen.... Wenn ihr aber das nicht achtet, wird diese Stadt vernichtet werden.“[31]).

Unmittelbar vor dem Untergang des judäischen Reiches (586 v. Chr.) sollte endlich die von der Thora geforderte Aufhebung der Sklaverei eine Tatsache werden. Die Judäer ent-

ließen die Volksgenossen aus dem Sklavendienst und verpflichteten sich feierlichst, sie niemals mehr zu Sklaven zu machen. Als aber der König Nebukadnezar für kurze Zeit die Belagerung von Jerusalem aufgehoben hatte, reute dies die ehemaligen Sklavenhalter und sie führten den Sklavendienst wieder ein. Da verkündete Jeremia im Namen Gottes ein schweres Strafgericht über alle, die ihren Volksgenossen die Freiheit mißgönnten und sie wieder zum Sklavendienst preßten. Judäa sollte darob in eine Wüste verwandelt werden[32]).

Und während Judäa seinen letzten Kampf gegen den babylonischen Eroberer kämpfte, hielt der Prophet Ezechiel, der sich bereits im Exil befand, dem Volk mit aller Strenge seine Schuld vor, durch die es das göttliche Strafgericht auf sich geladen hatte, daß es Eltern Mißachtung bekundet, den Fremden vergewaltigt und Waisen und Witwen bedrückt hatte[33]). „Das Volk des Landes übte Gewalt und Raub, Arme und Dürftige bedrückte es und den Fremden vergewaltigte es und machte ihn rechtlos“[34]). Weil keiner im Lande sei, der der Sittenverderbnis und der überhandnehmenden Rechtlosigkeit entgegengetreten wäre, um das Verderben aufzuhalten, deshalb solle das Volk die ganze Schwere des göttlichen Strafgerichts erfahren[35]).

Der Aufgabe, für die soziale Gerechtigkeit in Israel zu kämpfen, blieb das Prophetentum bis auf seine letzten Vertreter treu. Einer der letzten in der Reihe, Sacharja, ruft den Heimgekehrten zu, die den Staat Judäa wieder herzustellen unternommen hatten: „Übt Recht und Wahrheit, übt Liebe und Erbarmen gegeneinander; Witwen, Waisen, Fremde und Arme bedrückt nicht und sinnt auch nicht im Herzen Schlechtes gegeneinander“[36]). „Dies sollt ihr tun: Fördert in euren Städten Wahrheit, Recht und Frieden[37]).“ Und Maleachi, mit dem die Reihe der Propheten abschließt, verheißt im Namen Gottes: „Ich will über euch Gericht halten und ich will streng ins Gericht gehen mit Zauberern, Ehebrechern und Mei-

neidigen, wie mit allen, die dem Mietling seinen Lohn vorenthalten, die Witwen und Waisen bedrücken und das Recht der Fremden beugen und fürchten mich nicht — spricht der Herr Zebaoth[38])." Das ist der Schlußakkord der prophetischen Stimme in Israel.

Die soziale Bedeutung des Prophetismus in Israel faßt Kleinert in folgenden Worten zusammen: „Dies Recht, das wie ein Strom das Leben des Gesamtvolkes durchfluten soll, ist ihm (Amos) nicht bloß ein formales, gegenstandsloses, nicht bloß die äußerliche Anwendung vorgeschriebener Satzungen und angeordneter und herkömmlicher Formen, sondern es ist das Recht in der absoluten Bedeutung der moralischen Potenz, die Achtung der Persönlichkeit im Volksgenossen, welche Voraussetzung für die freie und frohe Betätigung aller zum Heil der Gesamtheit; die den Mißbrauch der eigenen Macht und das Verfolgen eigenen Vorteils zugunsten des anderen ausschließt und im Reichen wie im Armen, im Mächtigen wie im Geringen in gleicher Weise den Volksgenossen, den Menschen Gottes achtet."

Und die erziehliche Wirkung des Prophetismus zeigte sich am Ende in dem, was Israel in sozialer Beziehung geworden ist. — „Einem Gott gegenüber, der nicht bloß als Gegenstand furchtsamer Scheu in die Mitte des Volkes gestellt ist, sondern dessen lebendige Macht und Treue alle Volksglieder in einen Stand vertrauenden Gehorsams und dankbarer Pietät zu ihm setzt, ist das Verhältnis der Volksgenossen das der Familie, der Kinder, die er großgezogen hat[39]). So sind sie untereinander Brüder. Ein und dasselbe Wort (am) bezeichnet den Israeliten das Volk und den Blutsverwandten. Von Standesunterschieden der Geburt weiß das Alte Testament nichts; Begriffe wie Mißheirat und Unebenbürtigkeit sind ihm fremd[40])."

III.

Erfreulicherweise bricht sich immer mehr die Erkenntnis Bahn, daß das nachbiblische Judentum, das sopherische, wie wir es

aus Mischna und Talmud kennen, keine Herabsetzung, sondern vielmehr die praktische Durchführung der prophetischen Ideale bedeutet, ihre Umsetzung in die Wirklichkeit des Lebens. Was der Prophet von der Höhe seiner religiösen Anschauung verkündet hatte, sollte nunmehr in alle Volksschichten dringen und zur Wirklichkeit werden. Wenn die ethischen Ideale dadurch vielleicht etwas von ihrer Höhe herabzusteigen schienen, so liegt dies in der menschlichen Natur. Ein hohes sittliches Ideal kann nicht ohne einen langen Entwicklungsgang in der Geschichte verwirklicht werden. Bewundernswert aber ist es, wie in der nachbiblischen Zeit die soziale Ethik im jüdischen Volk allgemeine Anerkennung gefunden hat und zum großen Teil Lebensnorm geworden ist. Recht, Gleichheit und Freiheit, die weitestgehende Rücksicht auf das materielle und moralische Wohl der Mitmenschen, diese sittlichen Errungenschaften kennzeichnen das Staats- und Volksleben bis zum Untergang des jüdischen Staates, und ihr Einfluß setzt sich auch später unvermindert fort, als das soziale Leben der Juden sich nicht mehr im Staat, sondern bloß noch in der Gemeinde abspielte.

Die Überzeugung von der Einheit des Menschengeschlechts, von der gemeinsamen Abstammung aller Menschen von einem Paar, und somit auch von der völligen Gleichheit und Gleichwertigkeit aller, diese Überzeugung wurzelte tief im Bewußtsein des jüdischen Volkes. Warum schuf Gott nur ein Menschenpaar, von dem er alle Menschen abstammen ließ? Damit sich niemand auf seine Abstammung berufe und zu seinen Mitmenschen spreche: Ich bin etwas Besseres als der andere[41]). Wegen seiner Abstammung darf kein Mensch eine Bevorzugung oder eine Zurücksetzung erfahren. Jeder Mensch ist und gilt das, wozu ihn die eigenen moralischen Verdienste berechtigen. Es gibt nach der Auffassung des Judentums nur einen Adel, den der edlen Gesinnung und deren Betätigung im Leben. Zwei berühmte Gesetzeslehrer aus der hasmonäischen Zeit, Semaja und Abtalion, gelangten im Volke trotz

ihrer heidnischen Abstammung zu großem Ansehen. Als sie einst den hasmonäischen Herrscher und Hohenpriester anläßlich eines feierlichen Aufzuges freundlich begrüßten und dieser ihnen hochmütig antwortete: Friede den Abkömmlingen von Heiden, entgegneten sie: Friede den Abkömmlingen von Heiden, die menschenfreundlich sind, wie es dein Ahn Aaron war, aber nicht dem Abkömmling Aarons, der dessen Menschenfreundlichkeit nicht zeigt[42]). Von dem Geist des Judentums beherrscht, der in jedem Menschen die Menschenwürde zu achten lehrt, tadelt Philo den Geburtsstolz, jenen Adel, der sich bloß auf die vornehme Abstammung beruft: „Da also der Adel eigener Besitz der durch vollkommene Reinigung entsühnten Seele ist, so darf man adlig nur nennen die Vernünftigen und Gerechten, selbst wenn sie von geborenen oder gekauften Sklaven abstammen, den Schlechten dagegen, die von Guten abstammen, muß der Adelsplatz unzugänglich sein"[43]). Der Begriff vornehmer und geringer Herkunft ist dem jüdischen Volk in der nachbiblischen Zeit völlig fremd geworden. In der höchsten gesetzgebenden und mitregierenden Körperschaft, im Synedrion, saßen gelehrte Handwerker, die sich mühsam durchs Leben schlagen mußten, neben den Mitgliedern reicher Familien von königlicher Abstammung. Unter dem Patriarchat Rabban Gamaliel II. nahm der arme Nadelschmied Rabbi Josua ben Chananja eine einflußreiche Stellung im Synedrion ein. Als der arme Gelehrte vom Patriarchen einmal in einer öffentlichen Sitzung heftig angefahren wurde, regte sich der allgemeine Unwille gegen den Patriarchen, und er wurde seines Amtes entsetzt. Um zu seiner Würde zurückzukehren, mußte er sich in die ärmliche Wohnung des Gekränkten begeben und ihn um Verzeihung bitten[44]). — Das hohe Amt ladet seinem Inhaber Pflichten gegen die Gesamtheit auf; er trägt die moralische Verantwortung für das seiner Führung anvertraute Volk[45]). Wenn auch dem Volke eingeschärft wurde, dem Träger eines öffentlichen Amtes Achtung und Ehrerbietung zu bezeigen, irgendein Vor-

recht gewährte ihm das Amt nicht[46]). Wer ein hohes Amt übernimmt, so lautet ein Lehrsatz im Talmud, hat nicht über das Volk zu herrschen, sondern ihm zu dienen[47]). Von der völligen Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz zeugt die Bestimmung des Rechtes, wonach der Hohepriester, der das oberste Richteramt ausübt, auch selbst vor Gericht gestellt und abgeurteilt werden konnte; er mußte vor Gericht auch als Zeuge erscheinen und ebenso durfte man gegen ihn vor Gericht als Zeuge auftreten[48]). Vom König heißt es, daß er weder zu Gericht sitzen durfte, noch daß er vor Gericht gestellt und abgeurteilt werden konnte; er brauchte nicht als Zeuge zu erscheinen, auch konnte man gegen ihn nicht als Zeuge auftreten[49]). Der Talmud bemerkt aber zu dieser Bestimmung ganz richtig, daß diese sich erst später als notwendig erwiesen hatte, da die letzten hasmonäischen und herodianischen Fürsten dem Gericht gegenüber Mißachtung bekundeten und die Richter in eine bedenkliche Lage brachten. In früherer Zeit hatte der König das Richteramt ausgeübt, aber auch er war dem Gesetze unterworfen und wurde vom Gericht abgeurteilt. Man konnte auch gegen ihn als Zeuge auftreten, nur von der Pflicht, als Zeuge vor Gericht zu erscheinen, war er wegen seiner Würde entbunden, denn vor der Würde des Königs, dem die höchste Stellung im Staate anvertraut war, war nach Mischna und Talmud die größte Achtung geboten; selbst wenn er auf die ihm gebührende Ehrenbezeigung ausdrücklich verzichtete, mußte man sie ihm darbringen. —

Was die Propheten bis zum Untergang des ersten jüdischen Staates und nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil unaufhörlich gefordert haben: die Aufhebung der Sklaverei unter Volksgenossen und die Milderung der Sklaverei den heidnischen Sklaven gegenüber, ist unter der Entwicklung des sopherischen Judentums verwirklicht worden.

Volksgenossen gegenüber hört die Sklaverei vollständig auf; auch der Begriff Sklaverei. Es gab seitdem nur noch jüdische Hausgenossen, die bei der Arbeit mithalfen. Die Thora be-

stimmte, daß das Ohrläppchen dessen, der sich freiwillig in die Knechtschaft begab, mit einem Pfriem durchbohrt werde — dann mag er zeitlebens Knecht bleiben[50]). Dazu bemerkt ein Gesetzeslehrer in der Mischna: „Das Ohr dessen, der das göttliche Gebot vernommen hat, man solle nur Gottes Knecht sein und nie der Knecht seinesgleichen, und sich doch freiwillig in die Knechtschaft begibt, verdient durchbohrt zu werden"[51]). Der arbeitleistende Hausgenosse — nur so könnte man der Wirklichkeit nach den jüdischen Knecht bezeichnen — war des Hausherrn Bruder, wenn ihm auch zur Pflicht gemacht war, sich seinem Dienstherrn gegenüber bescheiden und arbeitswillig zu verhalten[52]). Der Herr durfte ihn nicht mit Mißachtung behandeln oder ihn Dienste verrichten lassen, durch die bloß seine untergeordnete Stellung im Hause gekennzeichnet werden sollte[53]). In der Verpflegung mußte er dem Herrn und seinen Familienangehörigen gleichgestellt sein, mit ihm an einem Tische essen; in gleicher Weise mußte für seine Schlafstätte gesorgt werden[54]). Auch das Los der heidnischen Sklaven wurde durch gesetzliche Bestimmungen viel gemildert. Jede erhebliche Körperverletzung durch den Herrn, die ein Sklave erlitt, brachte ihm die Freilassung, und der freigelassene Sklave war gleichberechtigter Volksgenosse. Gehörte ein Sklave zwei Eigentümern und der eine gab den Sklaven für seinen Teil frei, so mußte ihn auch der andere freigeben. Der Freigelassene war in solchem Falle verpflichtet, den Wert später, wenn er zu Vermögen gelangt, dem Herrn zu bezahlen[55]). Der heidnische Knecht galt im Hause eines Juden als Halbjude und nahm auch am religiösen Leben teil. Deshalb durfte er nicht an einen Heiden verkauft oder verpfändet werden; wenn sein jüdischer Dienstherr diese Bestimmung übertrat, mußte er ihn zurückkaufen und obendrein freilassen. Auch sonst fordert das jüdische Gesetz eine schonende Behandlung der heidnischen Sklaven, daß die Menschenwürde in ihnen nicht verletzt werde. Besondere Schonung war weiblichen Sklaven gegenüber geboten. Wer ihre Schamhaftigkeit

verletzte, wurde mit einer erheblichen Geldstrafe gebüßt, als ob er sich dies gegen eine Tochter Israels hätte zuschulden kommen lassen. Sie sind zur Arbeit da, lehrte der Talmud, nicht aber zur Entwürdigung[56]).

In Mischna und Talmud erfährt die soziale Ethik eine weitgehende Entwicklung und sie erreicht in der praktischen Gesetzgebung, in der Rechtspflege, in der Fürsorge für Minderbemittelte, in den Einrichtungen für öffentliche Wohlfahrt und für Erziehung und Unterricht eine hohe Stufe. Diese soziale Ethik war nicht bloß Theorie, sie wurde vielmehr im Leben praktisch verwirklicht. Vor allem wurde das Pflichtbewußtsein im Volke wachgehalten, daß jedermann gehalten ist, für das öffentliche Wohl nach Kräften zu arbeiten, und zwar alles uneigennützig und mit Hingebung zu tun, um der Liebe zu Gott willen[57]). Wer sich selbstsüchtig der Mitarbeit am öffentlichen Wohl entzieht, zerstört gleichsam Gottes Welt[58]). Allerdings darf sich niemand zum Führer aufwerfen; er muß dazu durch das Volksvertrauen berufen sein[59]). Wen das Volk dazu erwählt, den bestimmt auch Gott dazu[60]). Und wer für das öffentliche Wohl arbeitet, darf vor keiner Mühe zurückschrecken[61]). Er soll dabei unverdrossen bleiben und mit dem Volk wie mit Kindern Geduld haben[62]). Er darf niemals vergessen, daß wohl die Obrigkeit von Gott gewollt ist, jedoch vor Gott sind alle Menschen gleich[63]).

RECHT UND RECHTSPFLEGE

BERNHARD BRESLAUER

Im Judentum sind Recht und Rechtspflege aufs engste mit der Religion verknüpft. Sie haben ihren Urquell und ihre wesentliche Grundlage in ihr. Daher ihre scharf ausgeprägte sozial-ethische Richtung. Im Wesen des Judentums liegt der Glaube an den Nebenmenschen, „auch er ist ein Kind Gottes, er ist unser Bruder und derselbe wie wir[1]); wir müssen deshalb seine im Ebenbilde Gottes geschaffene Seele kennen, für ihn sorgen und für ihn einstehen". Und von der „lebendigen Kraft des Verständnisses für das Menschenrecht" zeugt die soziale Gesetzgebung der heiligen Schrift, deren Grundgedanke ist, daß „alle, die das Gebiet des Staates umfaßt, sittlich zusammengehören, Glieder einer sittlichen Pflichtengemeinschaft" sind. „Alle haben für das menschliche Bedürfen jedes einzelnen ... einzustehen ..." [2]).
Recht und Rechtspflege werden von dem gleichen sozialen Grundgedanken beherrscht, doch darf man nicht den Nachweis von Aussprüchen fordern, die dies im allgemeinen zum Ausdruck bringen. Die Schreibweise der jüdischen Quellen ist eben eine andere, als die der römischen oder der heutigen Gesetzgeber. Zwar bringen Sätze wie: „Du sollst den Fremden nicht bedrücken", „Du sollst ihn nicht bevorteilen[3])", „Ihr sollt niemand bevorzugen in der Rechtsprechung", „Ihr sollt den Geringen wie den Vornehmen anhören[4])", deutlich zum Ausdruck, was für das jüdische Recht und die Rechtspflege als grundlegend zu erachten ist. Im einzelnen aber bedarf es einer eingehenderen Durchdringung der „Worte, der Sprache, der Beispiele". Auf dem Gebiete des Rechts muß besonders auf die Ausdrucksweise des Gesetzgebers, des Rechtslehrers geachtet werden, wir müssen „nicht bloß seine Worte in unsere Sprache, sondern auch seine Denkform in die unsrige

übertragen"[5]). „Man muß die Sprache dieser alten Lehrer nur verstehen, den Kern von der Schale lösen, die Form der Einkleidung nur von dem wirklichen Inhalt zu sondern wissen[6])."

Dem heutigen Leser wird aber nicht damit gedient sein, wenn das ganze Gebiet des Rechts und der Rechtspflege vor ihm aufgerollt und für jeden Teil der Nachweis ihrer sozialen Grundlage geführt wird. Besser läßt sich ihm durch die Darstellung derjenigen Rechtsgebilde, die ihm auch heute auf dem Gebiete der sozialen Gesetzgebung entgegentreten und geläufig geworden sind, zeigen, wieviel davon schon im jüdischen Rechte sich vorfindet, und wie viele Schutzvorschriften und -anordnungen das jüdische Recht kennt, zu denen sich die heutige Zeit erst mühsam hat durchringen müssen.

Täglich liest und hört heut jedermann die Behandlung der verschiedensten Fragen aus dem Gebiete des Arbeitsrechts, des Dienstvertrages. Ausdrücke wie Arbeitnehmer und Arbeitgeber sind jedem geläufig. Der Kampf beider gegeneinander beherrscht die Tagesliteratur, und der Gesetzgeber sieht sich genötigt, fast von Jahr zu Jahr die gewerberechtlichen und ähnlichen Bestimmungen einer Prüfung zu unterziehen. Wie verhielt sich das jüdische Recht zu all diesen Fragen des täglichen Lebens?

I.

Am charakteristischsten tritt bei ihm gerade in der Behandlung des Dienst- und Werkvertrages der soziale Gedanke in die Erscheinung. Hier, wo es sich darum handelt, Rechte und Pflichten von Arbeitnehmern und Arbeitgebern besonders abzuwägen, war am besten Gelegenheit, den auf der Religion beruhenden sozialen Anschauungen Ausdruck zu geben. Eine eingehendere Darstellung des Dienstrechts wird deshalb erforderlich werden.

Die Dauer der Arbeitszeit richtet sich im jüdischen Dienst-

vertrage nach der Ortsübung[7]). Wo keine ortsübliche Arbeitszeit festgesetzt ist, oder wo der Arbeitgeber dem Arbeitnehmer ausdrücklich vorher erklärt, daß er die Arbeit nach den Bestimmungen des jüdischen Rechts zu leisten habe, da beginnt die Arbeitszeit mit Sonnenaufgang und endet mit dem Dunkelwerden.

Der Arbeitnehmer hat seine Wohnung mit Sonnenaufgang zu verlassen und die Arbeit beim Dunkelwerden zu beenden. Der Weg zur Arbeit geht sonach auf Rechnung des Arbeitgebers, der Heimweg auf Rechnung des Arbeitnehmers[8]).

Überstunden zu verlangen ist der Arbeitgeber nicht berechtigt, wo dies nicht etwa ortsüblich ist, selbst wenn er besonderen Lohn dafür bezahlen wollte[9]).

Am Freitag muß der Arbeiter etwas früher entlassen werden, damit er noch rechtzeitig vor Eintritt des Sabbat zu Hause anlangt und Vorbereitungen für den Sabbat treffen kann[10]).

Der Arbeitnehmer, der gegen Tagelohn arbeitet, kann zu jeder Zeit die Arbeit niederlegen[11]).

Arbeitet er nicht gegen Tagelohn, sondern gegen Stücklohn, dann hat er dieses Recht nicht, macht sich vielmehr durch plötzliche Arbeitsniederlegung schadenersatzpflichtig[12]); denn er gilt dann nicht mehr als ein einfacher Arbeitnehmer, sondern als gewerblicher Unternehmer.

Aber auch der einfache Arbeitnehmer darf die Arbeit vor Ablauf der vereinbarten Arbeitsfrist nicht niederlegen, wenn die Verzögerung dem Arbeitgeber großen Schaden verursachen, das Ganze dadurch in Verderben geraten könnte, oder wenn es sich um eine ihrer Natur nach nicht aufschiebbare Arbeit handelt, — es sei denn, daß ein unvorhergesehener Unglücksfall eingetreten sei, z. B. der Arbeitnehmer plötzlich erkrankt oder einer seiner nahen Verwandten gestorben ist[13]).

Legt er trotzdem die Arbeit nieder, ohne daß einer dieser Hinderungsgründe vorliegt, dann ist der Arbeitgeber berechtigt, andere an seiner Stelle in Arbeit zu nehmen und der

Vertragsbrüchige hat einen etwaigen höheren Arbeitslohn für eigene Rechnung zu tragen[14]).

Der Arbeitnehmer ist gehalten, die Zeit nicht unnütz zu vertrödeln, vielmehr ist er verpflichtet, gewissenhaft und mit der erforderlichen Sorgfalt und Anstrengung zu arbeiten, auch darf er nicht nachlässig sein; ja es besteht sogar die Vorschrift, daß der Arbeitnehmer des Nachts nicht für sich arbeiten soll, wenn er sich für den anderen Tag verdungen hat, und daß er auch sonst nicht durch Fasten u. dgl. vor der Arbeit seine Kräfte vermindern darf[15]).

Zwei Kategorien von Arbeitnehmern, für die besondere Vorschriften vorhanden sind, werden hervorgehoben. Landwirtschaftlichen Arbeitern, die sich mit der Sicherung agrarischer Produkte beschäftigen, ist das Recht eingeräumt, solange ihre Arbeit nicht zu Ende ist, von den Früchten, die sie sammeln oder bearbeiten, zu essen. Die Weinbeeren dürfen sie zu sich nehmen, aber nicht in ihre Tasche stecken. Die Ähren dürfen sie pflücken, um sie für ihre Nahrung zu verwenden[16]).

Die zweite Kategorie von Arbeitnehmern, für die eine Reihe Sondervorschriften gegeben ist, sind Arbeitnehmer höherer Art, wie die moderne Jurisprudenz sich ausdrückt, nämlich die Schullehrer, die Ärzte und die Schreiber (Notare).

Hinsichtlich der Lehrer mag nur hervorgehoben werden, daß Faulheit und Unaufmerksamkeit des Schülers nicht dazu berechtigen, den Lehrer zu entlassen; daß aber die Entlassung gestattet ist, wenn der Lehrer etwas zu unterrichten unternommen hat, was er selbst nicht versteht, oder wenn er den Unterricht nicht gewissenhaft erteilt[17]). Die Ärzte wurden, falls sie approbiert waren, wegen Irrtums bei der Behandlung nicht in Anspruch genommen, es sei denn, daß Dolus (oder, wie einige meinen, daß grobe Fahrlässigkeit) vorlag[18]). Ja, Lehrern, Ärzten und Notaren konnte auch bei grober Unfähigkeit verboten werden, ihren Beruf auszuüben.

Der Lohn ist in barem Gelde zu bezahlen[19]); also schon damals wurde das Trucksystem bekämpft.
Der Arbeitgeber muß auch den Lohn rechtzeitig zahlen. Eine Verzögerung hierin gilt als die Übertretung eines biblischen Gebots[20]).
Wer die Arbeit am Tage verrichtet hat, muß am Abend seinen Lohn erhalten; wer Nachtarbeit ausgeführt hat, am nächsten Tage[21]).
Wer für eine Woche, für einen Monat, für ein Jahr Arbeiten angenommen hat, hat seinen Lohn an dem Tage zu erhalten, an dem sein Arbeitsverhältnis zu Ende ist[22]).
Andererseits braucht der Arbeitgeber, wenn er sofort nach Abschluß des Dienstvertrages wieder zurücktritt, keine Entschädigung zu zahlen[23]).
Ist der Arbeitnehmer aber bereits auf der Arbeitsstätte angelangt, dann muß der Arbeitgeber einen entsprechenden Teil des Tagelohns bezahlen, falls der Arbeitnehmer durch die Schuld des anderen die Gelegenheit versäumt hat, anderweit Arbeit zu finden, oder eine vorher übernommene und wieder aufgegebene Arbeitsgelegenheit versäumt hat[24]).
Aber die Fürsorge des jüdischen Rechts für den Arbeitnehmer geht noch weiter. Sie schützt ihn auch im Prozeß.
Behauptet der Arbeitgeber im Streitfall, er habe den Lohn bereits entgegen der sonstigen Vorschrift des talmudischen Rechts bezahlt, dann wird dem Arbeitnehmer der Eid auferlegt. Es darf hierbei der Rechtsstreit weder verzögert noch dem klagenden Arbeitnehmer erschwert werden. Er hat nur den Eid zu leisten, daß er den Lohn nicht erhalten hat und der Arbeitgeber wird verurteilt[25]). Der Talmud nimmt hierzu an, daß der Arbeitgeber in der Hast der Geschäfte sich leicht irren kann und im guten Glauben der Ansicht sein könne, bereits bezahlt zu haben, beim Arbeitnehmer hingegen, bei dem der Tagelohn zum Lebensunterhalt dient, ein Irrtum weniger anzunehmen sei. Es handelt sich aber hierbei immer nur um die Frage, ob der Lohn bezahlt ist oder nicht.

Wird übei andere Fragen, die den Lohn betreffen, gestritten, dann bleibt es hinsichtlich des Eides bei den sonstigen Vorschriften.

Eigenartige Streikvorschriften finden sich allerdings vor. Drohen die Arbeitnehmer mit der Niederlegung der Arbeit, wenn ihnen nicht ein höherer Lohn versprochen wird, dann kann der Arbeitgeber zwar den höheren Lohn versprechen, nach beendigter Arbeit braucht er aber nur den vereinbarten Lohn zu zahlen. Haben sich die Arbeitnehmer den höheren Lohn voraus bezahlen lassen, dann kann der Arbeitgeber nach beendigter Arbeit den Mehrbetrag zurückfordern[26]).

Streiken die Arbeitnehmer und findet der Arbeitgeber Streikbrecher, die die Arbeit vollenden, dann kann er zur Bezahlung ihres Lohnes den bereits verdienten Teil des Lohns der Streikenden verwenden; ja er kann sogar darüber hinaus Geld, das die Streikenden bei ihm stehen haben, zur Bezahlung an die Streikbrecher verwenden, wenn er keine Arbeitnehmer sonst hätte bekommen können. Einen höheren Lohn aber darf er den Streikbrechern nicht bewilligen.

Der Arbeitslohn ist unpfändbar[27]). Der Arbeitgeber darf weder den Lohn zurückbehalten, noch Vermögensgegenstände der Arbeitnehmer eigenmächtig pfänden. Der Arbeitnehmer muß seinen Lohn frei erhalten, da er ihn zum Lebensunterhalt braucht[28]).

Endlich unterliegt der Arbeitslohn keiner Verjährung.

Es ist erstaunlich, wie in diesen Vorschriften eine große Anzahl Fragen der modernen sozialen Gesetzgebung bereits entschieden ist. Fast überall zugunsten des Arbeitnehmers als des Schwächeren, zugunsten des Arbeitgebers nur, wo es gilt, ungerechte Härten abzuwehren.

In einzelnen Punkten, wie z. B. hinsichtlich der Kosten für den Weg zu und von der Arbeitsstätte, sind die Rechtsfragen erst in neuester Zeit und ganz den jüdischen Vorschriften entsprechend entschieden, in anderen, z. B. Unverjährbarkeit des Arbeitslohns und des Verbots der Zurückbehaltung des Lohnes,

gehen die jüdischen Vorschriften zugunsten des Arbeitnehmers weit über die jetzigen hinaus.

II.

In ähnlicher Weise wie der Dienstvertrag wird der Werkvertrag behandelt. Zwar wird hier nicht zwischen Arbeitnehmer und Arbeitgeber unterschieden, denn der Arbeitnehmer gilt hier immer als selbständiger Gewerbetreibender, aber eine Reihe von Vorschriften schützen auch hier den wirtschaftlich schwachen Werkmeister. Einige Einzelheiten von sozialer Bedeutung seien hervorgehoben.

Der Werklohn ist an demselben Tage zu zahlen, an dem die fertige Arbeit, das Werk, übergeben wird[29]. Der Werkmeister haftet für die ihm zur Bearbeitung übergebenen Sachen. Wertlose Reste darf er behalten, aber *nur*, wenn es wertlose Reste sind.

So darf der Schneider nicht größere Abschnitte von dem ihm übergebenen Stoff behalten als 3 Quadratzoll ausmachen. Auch den übriggebliebenen Nähfaden darf er nicht behalten[30]. Der Tischler darf die Späne von dem ihm zur Verarbeitung übergebenen Holze behalten, aber nicht Späne, die mit dem Beil abgehauen werden[31]. Nur wenn das Werk im Hause des Auftraggebers zu verrichten ist, müssen die Abschnitte diesem vollständig überlassen werden[31].

Auch für Diebstahl der zu bearbeitenden Sache haftet der Werkmeister; es sei denn, daß er vorher den Auftraggeber aufgefordert hat, das Werk abzuholen und der Auftraggeber dieser Aufforderung nicht nachgekommen ist[32].

Vor allem aber darf der Werkmeister das Werk nicht grob vernachlässigen und zwar so, daß der Schaden nicht mehr gutgemacht werden kann. In einem solchen Falle kann ihm der Auftrag sofort entzogen werden[33].

Endlich mag hervorgehoben werden, daß der Werkmeister den Schaden durch Verderben der zu bearbeitenden Sache zu tragen hat, insbesondere, wenn ihm eine Reparatur über-

tragen ist, die er nicht ordnungsgemäß ausgeführt hat. So muß der Färber die Wolle ersetzen, die er schlecht gefärbt und dabei verdorben hat[34]).

Hat der Werkmeister den ihm übergebenen Stoff anders bearbeitet, als der Auftraggeber verlangt hat, dann kommt es für den Ersatz der Auslagen des Werkmeisters darauf an, ob der Wert der Sache um mehr gestiegen ist, als die Auslagen ausmachten. Ist der Wert der Sache höher, dann hat der Auftraggeber nur die Auslagen zu ersetzen. Sind die Auslagen höher, dann hat der Auftraggeber nur die Wertsteigerung zu bezahlen, er kann aber nicht das Material oder dessen Wert zurückverlangen[35]).

III.

Die Darstellung der beiden, für die vorliegende Frage wichtigsten Vertragsarten ergibt bereits den hohen sozial-ethischen Stand des jüdischen Rechts. Es sei aber gestattet, noch einzelne besonders charakteristische Verordnungen aus den übrigen Rechtsgebieten und zwar zunächst solcher des materiellen Rechts hervorzuheben.

Rücktritt vom Kaufvertrage ist bei beweglichen Sachen schon dann zulässig, wenn dem Käufer mehr als ein Sechstel über den Wert hinaus abgenommen worden ist[36]).

Die Marktpreise mußten streng innegehalten werden; insbesondere war es verboten, die Waren während der Zufuhr von Bauern aufzukaufen und den Marktpreis willkürlich in die Höhe zu treiben[37]). Deshalb wurde auch der Marktpreis, ebenso die Maße und Gewichte, durch besondere Beamte kontrolliert.

Das Darlehen (für den jüdischen Schuldner nur unverzinslich) darf nicht mit Heftigkeit zurückgefordert werden. Der Schuldner soll nicht geängstigt und unnützerweise an die Schuld erinnert werden. Andererseits soll ein Darlehen nicht ohne Grund gefordert und das geliehene Geld unnötigerweise ausgegeben werden. Der Richter aber hat im

Darlehensprozeß keine Rücksicht darauf zu nehmen, daß der Gläubiger reich und der Schuldner arm ist[38]).

Wer fremdes Holz in sein Haus einbaute, hätte eigentlich das Haus einreißen müssen, um das Holz wiederzugeben; es wurde aber statt dessen Wertersatz an den Geschädigten zugelassen[39]).

Dem Nachbar darf kein Schaden zugefügt werden, weder durch Graben an der Grenze, noch durch Ausgießen auf sein Grundstück, weder durch Entziehung von Luft und Licht, noch durch Zuführung von Geräusch, ekelhaften Gerüchen, Dunst, Staub, Ruß oder dergl. Ja schon alles, was Unannehmlichkeiten hervorrufen oder den Nachbar in der Ruhe seines Hauses stören könnte, war untersagt, wie das Durchbrechen einer Tür oder eines Fensters, so daß man in das Haus des Nachbars hineinsehen und hören konnte, was dort gesprochen wurde[40]).

Es war verboten, einen Menschen zu erschrecken, so daß er Schaden erleidet[41]). Für solchen Schaden, wie für jeden Körperschaden hat der Schädiger einzustehen. Er hat — wie bei uns — bei Körperverletzung Heilungskosten, Schmerzensgeld und entgangenen Verdienst zu ersetzen. Der Ersatz geschah in fester Summe, dem Verpflichteten aber war hinsichtlich der Heilungskosten gestattet, sie in täglichen Raten zu zahlen[42]). Eine spätere Veränderung der Ersatzsumme durch Erhöhung oder Verringerung, wie im heutigen Recht, war allerdings nicht gestattet[42])[43]).

Daß die Witwen und Waisen unter den besonderen Schutz des jüdischen Rechtes gestellt sind, bedarf keiner Hervorhebung.

Witwen und Waisen sollt ihr nicht bedrücken[44]).

Du sollst das Recht der Waisen nicht beugen[45]).

Überall kommt dieser Grundsatz zum Ausdruck. Die Vorrechte der Witwe bei der Pfändung werden noch zu erwähnen sein. Umfangreiche Vorschriften betreffen die Sorge für die Waisen. Jeder Vater ist verpflichtet, für unmündige Kinder in letztwilliger Verfügung einen Vormund zu be-

stellen. Hat er dies verabsäumt, so bestellt das Gericht einen Vormund, der Vaterstelle an unmündigen Waisen zu vertreten hat[46]).

Der Vormund, den der Vater bestellt hat, geht dem Gerichtsvormund vor, ihm wird mehr getraut, weil der Vater ihm vertraut hat. Er hat bei der Erbteilung für die unmündigen Waisen den besseren Teil der Mobilien auszuwählen[47]). Treibt der Vormund Aufwand, den man nicht seinen wirklichen Verhältnissen entsprechend erachten kann, dann ist bei dem gerichtlich bestellten Vormund die Besorgnis vorhanden, daß er die Mündel schädigt, deshalb ist sofort ein anderer Vormund zu bestellen[48]).

Aber auch die Waisen dürfen von der allgemeinen Wohlfahrtspflege nicht ferngehalten werden, auch für sie sind Beiträge zu Wohltätigkeitszwecken zu leisten. Auch aus ihrem Vermögen sind die für die Armenkasse notwendigen Ausgaben herzugeben[49]).

Schließlich mag nicht unerwähnt bleiben, daß geistesschwache oder körperlich unfähige Menschen wie unmündige Waisen zu behandeln sind, und daß diesen das Gericht einen Vormund zu bestellen hat, der ihr Vermögen verwaltet[50]).

IV.

Was die Rechtspflege, das Prozeßverfahren der Juden anbetrifft, so ist hier nicht der Platz, die große Reihe von Vorschriften zu behandeln, die für die Auswahl zum Richteramt und für die Wahrung der Gerechtigkeit gegeben sind. Interessant ist hierbei und für die Denkweise der damaligen Zeit bemerkenswert die Vorschrift, daß Männer, die im bürgerlichen Beruf (jeder Richter mußte einen bürgerlichen Beruf treiben, weil für die richterliche Tätigkeit keine Bezahlung angenommen werden durfte) sich habgierig zeigen, oder bei denen man die Erfüllung ihrer Zahlungspflicht erst durch Prozesse, durch Vorladung vor Gericht und dergleichen er-

streiten muß, zum Richter ungeeignet sind[51]). Im übrigen sollen hier nur diejenigen Vorschriften Erwähnung finden, die von besonderer Wichtigkeit für die gestellte Aufgabe sind.

Du sollst nicht das Recht des Armen in seinem Rechtsstreit beugen[52]).

„Du sollst selbst den Armen nicht bevorzugen in seinem Rechtsstreit"[53]).

„Ich (Moses) befahl euren Richtern in jener Zeit wie folgt: Hört den Rechtsstreit eures Bruders und richtet nach Gerechtigkeit zwischen dem Manne und seinem Volksgenossen oder auch einem Fremdlinge. Ihr sollt niemand bevorzugen bei der Rechtsprechung. Ihr sollt den Geringen wie den Vornehmen anhören. Ihr sollt vor niemandem Furcht empfinden, denn das Recht ist Gottes"[54]).

Kernsätze von wunderbarer Klarheit und Bestimmtheit. Und die einzelnen Prozeßvorschriften, die sich diesem Hauptgedanken anschließen, wiederholen immer wieder denselben Gedanken.

Die kleinste Streitsache, selbst wo es sich um eine Peruta handelt, muß mit derselben Gründlichkeit behandelt werden, wie eine Streitsache um große Summen[55]).

Man darf nicht eine Partei anhören, bevor die andere erschienen[56]).

Man darf nicht den einen Prozeßführenden freundlicher behandeln als den anderen, dem einen einen Stuhl anbieten, den anderen stehen lassen[57]). Zwar muß man dem Gelehrten einen Sitz anbieten, wenn er aber mit einem Ungebildeten vor Gericht erscheint, dann muß der Ungebildete gleichmäßig behandelt werden[57]).

Erscheint jemand in reicher Kleidung vor Gericht, während sein Gegner nur einfach gekleidet ist, dann ist der erste nach Hause zu schicken, damit er sich einfacher kleidet[57]).

Es darf eben nicht geschehen, daß der eine, weil er geringer oder ärmer ist, in Verlegenheit gerate oder zurückgesetzt werde. Vor dem Strafgericht kann jeder hervortreten, der

etwas zugunsten des Angeklagten zu sagen weiß; zuungunsten des Angeklagten aber dürfen nur die Richter sprechen[58]).

Jeder Angeklagte ist in jeder Verhandlung darauf aufmerksam zu machen, was ihm vorgeworfen wird (also die Anklage zu verlesen) und alsdann darauf hinzuweisen, daß er sich deshalb nicht zu fürchten brauche und ruhig seine Verteidigung vorbringen könne[59]). Erweist sich die Unschuld des Angeklagten, dann ist er sofort freizusprechen, erweist er sich schuldig, dann ist das Urteil erst am nächsten Tage zu fällen[60]). Während der Nacht darf das Strafgericht überhaupt nicht tätig sein[61]), Zivilprozesse dürfen nach Sonnenuntergang zu Ende geführt werden. Aber auch Zeugen dürfen nach Sonnenuntergang nicht mehr vernommen werden[62]).

V.

Besonders charakteristisch aber für die soziale Denkweise der Juden sind die Bestimmungen über die Zwangsvollstreckung.

Wird schon im allgemeinen verordnet, daß der Schulder nicht gedrängt und unnütz geängstigt werden darf[63]), so ergeben die weiteren Bestimmungen, daß bei der Durchführung der Zwangsvollstreckung der Schuldner besonders geschützt worden ist. Beigetrieben wird die Forderung nur durch das Gericht. Der Schuldner hat anzugeben und vorzuweisen, was er besitzt, aber weder der Gläubiger noch der Gerichtsvollzieher darf zum Zwecke der Pfändung das Haus des Schuldners betreten[64]). Der Schuldner selbst vielmehr hat dem Gericht seine Vermögensobjekte vorzuweisen[65]). Tut er dies nicht, verheimlicht er Wertobjekte und es kommt dies an den Tag, dann wird er vom Gericht in Bann getan[66]). Weist er aber seine Vermögensobjekte vor, dann dürfen ihm die für ihn selbst und seine Familie zum Unterhalt erforderlichen Gegenstände nicht gepfändet werden. Auch darf er Nahrungsmittel für sich und seine Familie auf einen Monat behalten[67]). Als unpfändbare Gegenstände werden besonders hervorge-

hoben: Kleidung (aber nicht Feiertagskleidung, sondern das Arbeitsgewand, nicht Luxusgegenstände, wie ein Seidengewand, sondern Kleidung zum täglichen Gebrauch) und Bettgewand, Haushaltungs-, Arbeits- und Handwerksgegenstände, und was der Schuldner zu religiösen Zwecken braucht. Dem Schiffer muß sein Schiff, dem Bauern sein Vieh belassen werden[68]), Mühlsteine dürfen nicht gepfändet werden[69]) und ebensowenig das Metzgerbeil[70]). Wenn aber Kleidungsstücke und das Bettgewand des Schuldners gepfändet sind, dann muß der Schuldner es noch vor Sonnenuntergang wiedererhalten[71]).

Zuerst mußte Mobiliarzwangsvollstreckung vollzogen werden, nur wenn diese nicht zur Befriedigung der Gläubiger führte, war Vollstreckung in die Immobilien gestattet[72]). Auch wenn der Schuldner seine ganze Habe in besonderem Vertrage verpfändet hat, dürfen ihm die ein für allemal als unpfändbar erklärten Gegenstände nicht fortgenommen werden, denn es kann nicht durch eine Vereinbarung das biblische Recht aufgehoben werden. Hat aber der Schuldner bei Eingehung der Verbindlichkeit geschworen, er werde alles hergeben und wolle alles verkaufen, um die Schuld, wenn sie fällig wird, zu bezahlen, dann bleibt es bei dem eidlichen Versprechen, denn die Heiligkeit des Eides muß gewahrt werden[73]).

Den Offenbarungseid ließ man in ältester Zeit nicht zu. Gab der Schuldner nicht alle seine Vermögensgegenstände an, dann war es Sache des Gläubigers, sich nach solchen umzusehen. Später legte man dem Schuldner einen Eid dahin auf, daß er außer den dem Gericht vorgelegten Gegenständen weiter nichts besitze, daß er nichts anderen Leuten zum Aufbewahren übergeben und nichts zum Scheine verschenkt habe. Hierbei aber mußte sich der Schuldner nunmehr eidlich verpflichten, daß er, wenn er später zu Vermögen gelangt, den Gläubiger befriedigen werde. Aber es war ausdrücklich rechtens, daß einem Schuldner, der als leichtsinnig und unredlich bekannt war, der Eid nicht abgenommen werden durfte und daß

andererseits von einem redlichen Schuldner der Offenbarungseid dann nicht gefordert werden dürfe, wenn es geschah, um ihn zu beschämen oder ihn zu bedrängen[74]. Schließlich mag nicht unerwähnt bleiben, daß gegen eine Witwe überhaupt nicht Pfändung vollzogen werden durfte, gleichgültig, ob sie reich[75] oder arm war, gleichgültig, ob ihr das Pfand weggenommen wurde, oder ob sie es freiwillig anbot, und daß derjenige Gläubiger bestraft wurde, der einem Schuldner unpfändbare Gegenstände fortgenommen oder eine Witwe gepfändet hatte und bei dem diese Pfandstücke verloren gegangen oder durch Feuer vernichtet worden waren.

Eine Fülle von Einzelheiten war es, die dem Leser einen Überblick über das zu erörternde Gebiet geben konnte.

Man wird vielleicht sagen, es seien nur Einzelheiten, die im jüdischen Recht das soziale Gebiet streiften. Darin würde man aber irren.

Denn auch alle anderen Vorschriften auf jedem Gebiete des Rechts und der Rechtspflege sind von demselben Geist gesättigt.

Wenn man die Kasuistik über fast alle Fragen, die die Verhältnisse des menschlichen Lebens betreffen, durchblickt, wenn man die Vorschriften über Schadensersatz, über die Prozeßführung und die Vollstreckung einer noch eingehenderen Prüfung unterwirft, überall wird man denselben Geist finden, überall werden die Fragen unter Rücksichtnahme auf die besondere Lage des Schwächeren, namentlich des wirtschaftlich Schwächeren, entschieden. Und es ist das auch nicht wunderbar, denn die Juden und mit ihnen ihre Rechtslehrer wußten ganz genau aus ihrer eigenen Geschichte und den Schicksalen, die ihre Vorfahren und sie selbst trafen, wie den Verfolgten, Unterdrückten und den Bedrückten, wie den Armen und Schwachen zumute ist.

In einer Zeit, die wie die jetzige sich nicht genug damit tun kann, Juden und Judentum herabzusetzen, in der das schlechte

Verhalten des einzelnen nicht diesem, sondern der Gesamtheit zur Last gelegt wird, in der aber, was das Judentum Großes und Schönes geschaffen hat, so weit wie möglich herabgesetzt oder totgeschwiegen wird, ist es am Platze, zu zeigen, wieweit Recht und Rechtspflege, die Regulatoren des täglichen Lebens, den einzelnen beschirmten und die Gesamtheit deckten, und wie die Juden schon in ältester Zeit und seitdem immer ihr Recht nach Gesichtspunkten regelten, die erst heute nach langen Kämpfen und nur allmählich zur Herrschaft gelangen.

MILDTÄTIGKEIT

JUDA BERGMANN

I. In seinem Schmerze rechtet Hiob mit Gott. Er blickt auf sein Leben zurück und ruft aus: „Ich rettete den Armen, der um Hilfe rief, die Waise und den Hilflosen. Der Segen des Unglücklichen kam über mich, und das Herz der Witwe machte ich jubeln. .... Auge war ich dem Blinden und Fuß dem Lahmen. Ein Vater war ich den Armen.“ Ähnlicher Werke rühmt sich ein ägyptischer Frommer. Im Totenbuche bittet er die Richter, seine Fürsprecher bei Osiris zu sein, „denn ich habe recht gehandelt in Ägypten. Ich habe dem Hungernden Brot gegeben und dem Dürstenden Wasser und dem Nackenden Kleider und dem Schifflosen eine Fähre. Ich habe den Göttern Opfer dargebracht und den Verstorbenen Totenopfer“[1]).

Auch im Gesetze des babylonischen Königs Hammurabi finden sich humane Vorschriften wie die Auslösung eines Gefangenen, der Zinserlaß bei Mißernte, der Schutz des Schuldsklaven vor Mißhandlung. Allein im ägyptischen und babylonischen Schrifttum blieben diese Gedanken vereinzelt, während die Bibel ganz vom Geiste hilfreicher Barmherzigkeit erfüllt ist. Nicht die ägyptischen und babylonischen Priester, sondern die jüdischen Propheten haben der Menschheit den Weg zur Liebe und Barmherzigkeit gewiesen. Das Gebot der Nächstenliebe ist eine Schöpfung der Thora. „Die zum Schutz der wirtschaftlich Schwachen und zur Einschränkung des ungemessenen Reichtums erlassenen Gesetze der Thora sind einzigartig.“[2])

Der Glaube an einen barmherzigen Gott, der von den Menschen Liebe und Erbarmen fordert, die hohe Auffassung vom Menschen als dem Ebenbilde und Kinde Gottes, die Erinnerung an das eigene Leid in Ägypten, die von den Propheten und

Lehrern im Volke wacherhalten wurde, und nicht zuletzt der Gedanke, daß das Land Gottes ist und alle das Recht haben, an seinem Ertrage teilzunehmen, schufen im Volke Israel die erhabenen Lehren von Liebe und Mitleid und die einzigartigen Gesetze der Armenfürsorge in der Thora.

„Daß du dem Hungrigen dein Brot brichst und umherirrende Arme ins Haus führst; wenn du einen Nackten siehst, daß du ihn kleidest und dich deinem Fleische nicht entziehst", das nennt der Prophet Jesaja ein rechtes Fasten, das Gott gefällt. „Den Fremden, die Waise und die Witwe kränket nicht", so ermahnt der Prophet Jeremia den König und das Volk. Zu den Tugenden des Gerechten zählt der Prophet Ezechiel das Mitleid mit den Armen: „er gibt dem Hungrigen sein Brot und bedeckt den Nackten mit seinem Kleide". Der Fromme, der in den Psalmen und im Buche Hiob geschildert wird, ist „barmherzig und milde", „er nimmt sich des Dürftigen an" und ist „ein Vater der Armen"[3]). Was die Propheten als sittliches Ideal hingestellt haben, das hat die Thora zum religiösen Gesetz erhoben. Das Volk Israel war ein Volk des Ackerbaues, und mit dem Reifwerden der Früchte mußte der israelitische Landmann bei jeder Feldarbeit der Armen gedenken. Wenn die Früchte des Feldes reiften, durfte jeder Israelit, vor allem aber der Arme, in den Weinberg oder in die Saat des Nächsten gehen und an Trauben und Ähren seinen Hunger stillen; das Betteln beschämt den Armen und drückt ihn nieder und sollte ihm erspart werden. Bei anderen Völkern wurde bei der Ernte ein Stück Feldes für den Feldgott zurückgelassen. Was aber bei anderen Völkern Gott gehörte, gab man in Israel den Armen; man dankte Gott für den Erntesegen, indem man diesen Segen mit den Armen, den Schützlingen Gottes teilte. Darum wurden beim Abernten des Feldes die Ecken dem Armen überlassen. Beim Binden der Garben und bei der Obstlese durfte der Arme hinter den Schnittern einhergehen und Nachernte halten. Die Garben, die auf dem Felde vergessen wurden, waren Eigentum

der Armen. Den Armen fiel auch in jedem dritten Jahre der Zehnte vom gedroschenen Getreide zu; sie sollten, gleich den Kindern des Hauses, an dem Erntedankfeste, an allen Opfermahlzeiten und Festen teilnehmen und erfreut werden. Im Sabbatjahre war das Land Gott geweiht. Was es trug war Gemeingut und gehörte den Armen des Landes so gut wie dem Besitzer des Feldes. Im siebenten Jahre sollte dem Armen die Schuld erlassen und im Jobeljahre sein Besitztum, das er verkauft hat, zurückerstattet werden. Seine Mühle und sein Mühlstein durften nicht gepfändet werden. Wenn er als Taglöhner gearbeitet hat, mußte ihm sein Lohn täglich ausbezahlt werden.

Auf die gleiche Liebe wie der Arme haben nach dem Gesetze der Thora nicht nur die Leviten, sondern auch der Fremdling, die Witwe und die Waise Anspruch. Auch ihnen fielen die Abgaben vom Felde zu. An jedem Feste sollten sie die Hausgenossen der Reichen sein. Weil sie schutzlos waren, standen sie unter dem Schutze Gottes, der „ein Hüter der Fremden", ein „Vater der Waisen" und ein „Richter der Witwen" ist.

Die soziale Fürsorge im alten Israel war nicht Sache des Staates, sondern des Herzens. Sie wurde nicht der Gemeinde oder irgendeiner Organisation übertragen, sondern jedem Einzelnen ans Herz gelegt und war eine wirkliche Liebestätigkeit. Es gab keine öffentlichen Armen- und Waisenhäuser und keine Fremdenherbergen, weil jedes Haus dem Armen, der Waise und dem Fremden offenstehen sollte und auch offenstand.

Man hat der Bibel entgegengehalten, daß ihre Liebestätigkeit national beschränkt sei und nur auf Volksgenossen sich erstrecke. Allein man vergißt, daß die Bibel auch Liebe zu dem Fremden fordert und in seinem Recht auf Mildtätigkeit den Fremden sogar dem Leviten, dem Sohne des gottgeweihten Stammes, gleichstellt. Die Liebestätigkeit war im alten Israel ein religiöses Gebot und auf die Religion

gegründet, aber darum entbehrte sie weder der Freiheit noch der Freude.

Nach einem Worte Homers hat der Arme mit seinem Gelde auch die Hälfte seiner Tugend verloren. Diese Geringschätzung des Armen ist den jüdischen Propheten und Psalmendichtern fremd. Bei ihnen sind es gerade die Armen, die in den Wegen Gottes wandeln und ihn mit dem Herzen suchen und darum seiner besonderen Liebe sich erfreuen. Wer Gott ehren will, hilft seinen Schützlingen, den Armen. Die Griechen haben die Schönheit des menschlichen Körpers entdeckt und verherrlicht. Das Volk Israel hat das Herz des Menschen entdeckt und in seiner Bibel die Liebe und das Mitleid des Menschenherzens gepriesen.

II. Die ethische Schöpferkraft lebte auch im nachexilischen Judentum fort. Wie auf religiösem Gebiete, so bleibt das Judentum im Zeitalter des Talmuds auch auf dem Gebiete der Liebestätigkeit schöpferisch. Die soziale Fürsorge der Bibel erstreckt sich auf den Armen, die Witwe und die Waise, den Leviten und den Fremden. Die Not der Zeit, aber auch ein differenziertes ethisches Empfinden hat im nachbiblischen Judentum die Gebiete der Liebestätigkeit vermehrt und erweitert. Das nachbiblische Judentum kennt folgende Werke der Barmherzigkeit: Hungernde speisen, Dürstende tränken, Nackte kleiden, Trauernde trösten, Tote begraben und Bräute ausstatten. Es sind dies die Liebeswerke, die auch im Christentum geübt werden; das Judentum allein kennt die Ausstattung armer Bräute, ein Liebeswerk, das der hohen Wertung der Ehe und der Familie im Judentum entsprach[4]).

In der Zeit nach dem Exil entsteht die jüdische Gemeinde und in der Gemeinde eine geregelte Armenpflege. Das Wort wird geprägt: „Die Welt steht auf drei Dingen, auf der Lehre, dem Gottesdienst und der Liebeserweisung“[5]). Wie in der jüdischen Gemeinde jetzt die Schule und das Gotteshaus erstehen, so bilden sich in ihr allmählich auch die Einrichtungen der Wohltätigkeit heraus.

Im Tempel zu Jerusalem gab es eine „Kammer der Verschwiegenen“, in der die Frommen ihre Gaben im verborgenen niederlegten und aus der die verschämten Armen ihren Lebensunterhalt im verborgenen empfingen. Die Kammer der Verschwiegenen bestand nach dem Vorbilde Jerusalems in jeder Gemeinde[6]). Mit dem Gotteshause war eine Herberge für die ortsfremden Armen verbunden[7]). In jeder Gemeinde gab es eine Wochenkasse (Kuppah), aus der die Ortsarmen einmal in der Woche unterstützt wurden, und eine Armenschüssel (Tamchuj), aus der auch die ortsfremden Armen eine Tagesration empfingen. Aus der „Armenschüssel“ erhielten die Bedürftigen auch die drei Sabbatmahlzeiten und den Wein für das Passahfest[8]). Es bestanden in der Gemeinde auch Kassen, mit deren Mitteln die Bedürftigen bekleidet, die Toten begraben und arme Bräute ausgestattet wurden[9]). Der Vorsteher der Gemeinde hieß der „Ernährer“ (Parnes), wohl weil seines Amtes wichtigster Teil die Armenpflege war. Auf römischen Grabsteinen wird neben dem Vorsteher, dem „Vater der Synagoge“ auch eine „Mutter der Synagoge“ erwähnt, die berufen war, die Liebespflichten bei armen, kranken und toten Frauen in der Gemeinde zu erfüllen. Jede jüdische Gemeinde mußte ihren Jugendlehrer und jede auch ihre Almoseneinnehmer haben, die vornehmen Familien entstammten und denen das Einsammeln und Verteilen der Gaben oblag. Um jeden Verdacht der Veruntreuung zu vermeiden, mußte das Einsammeln durch zwei und das Verteilen durch drei Personen geschehen. Ähnlich wurde in der christlichen Kirche der Bischof gezwungen, einen Einnehmer anzustellen, damit die Verwaltung der Gelder nicht ohne Kontrolle wäre und das Vermögen der Kirche nicht verschleudert würde.

Gehörte die Liebestätigkeit des einzelnen zu den Dingen, bei denen es kein Maß und keine Grenze gibt[10]), so wurde doch für die öffentliche Armenpflege in der Gemeinde genau festgesetzt, wer zur Armenkasse beizu-

steuern verpflichtet und wer aus ihr Unterstützung zu empfangen berechtigt war. Wer dreißig Tage in der Gemeinde wohnte, mußte zur Armenschüssel und nach drei Monaten zur Armenkasse beisteuern. Wer sechs Monate in der Gemeinde lebte, mußte zur Bekleidung der Armen und nach neun Monaten zur Bestattung der Toten beitragen. Die Almoseneinnehmer gingen von Haus zu Haus und sammelten die Beiträge ein und durften die Widerstrebenden pfänden. Nirgends ist in der Bibel davon die Rede, daß die Bedürftigkeit der Armen geprüft wurde. Als im Zeitalter des Talmuds eine geregelte Armenpflege entstand, wurde auch festgesetzt, wer als Armer gelten darf und auf Unterstützung ein Recht hat. Wer für zwei Mahlzeiten Speise genug hatte, sollte nichts aus der Armenschüssel, und wer für vierzehn Mahlzeiten genug hatte, nichts aus der Wochenkasse annehmen. Wer 200 Sus sein Eigentum nannte oder 50 Sus gewinnbringend anlegen konnte, hatte keinen Anspruch auf die Abgaben, die die Armen vom Felde erhielten. „Wer der Unterstützung nicht bedarf und sie dennoch annimmt," so lautete eine Mahnung, „der wird nicht früher sterben, bis er verarmt und der Unterstützung bedarf"[11]). So wurde in der jüdischen Gemeinde die Armenpflege bis ins kleinste geregelt und durch Gesetze festgelegt.

In einer Abhandlung über die römischen Tributsteuern hat Rodbertus darauf hingewiesen, daß in der Schöpfung der Gemeinde eine der stärksten Einwirkungen des Christentums auf die gesamte soziale Entwicklung der Menschheit liegt. In der Schöpfung der Gemeinde aber, der Gemeinde mit ihrem Gotteshaus und Gottesdienst und ihren sozialen Einrichtungen, ist das Judentum dem Christentum vorangegangen. Mag die christliche Gemeinde ihren äußeren Rahmen, ihre juristische Form den römischen Armenkollegien entlehnt haben, ihre Seele, ihre Gedanken von Liebe und Barmherzigkeit verdankt sie dem Judentum. Die christliche Gemeindekasse trug den hebräischen Namen Corbona (Opfer). Die christliche Fremden-

herberge nannte Hieronymus „ein Reis von der Terebinthe Abrahams", eine Nachbildung der Herberge, die Abraham für die Fremden errichtet hat. In den apostolischen Konstitutionen wurden die Christen auf Grund der alttestamentlichen Gebote verpflichtet, die Erstlinge und den Zehnten, den Juden gleich, zu spenden[12]). „Der Christen Fürsorge für die Waisen knüpfte an das mosaische Gesetz an"[13]), und nicht nur in der Waisenfürsorge, sondern für alle Gebiete der Liebestätigkeit hat das Christentum Anregung und Belehrung aus dem Judentum geschöpft. Das im christlichen Abendlande verbreitete Wort „Almosen" („Eleemosyne") stammt aus der griechischen Übersetzung der jüdischen Bibel, wie das unter den Bekennern des Islam im Morgenlande übliche Wort „Zakautu" (Mildtätigkeit) wahrscheinlich durch die Vermittlung der arabischen Juden zu Mohammed gelangt ist[14]).

Die Armenpflege wurde in der jüdischen Gemeinde geregelt, die private Wohltätigkeit aber hörte darum nicht auf. Gerade im talmudischen Schrifttum wird sie in unzähligen Aussprüchen und Ermahnungen verherrlicht und gefordert. „Dein Haus sei weit geöffnet, und die Armen seien die Genossen deines Hauses." „Wohltätigkeit und Liebeswerke sind so viel wert wie alle anderen Gebote der Thora[15])."

Betrachten wir die Motive der jüdischen Wohltätigkeit im talmudischen Zeitalter. Das Almosengeben wird empfohlen, weil es die Sünden sühnt und vor Leiden und Gottes Strafgerichten bewahrt. Das Almosengeben verlängert das Leben. Darum ermahnte ein jüdischer Weiser die Bewohner eines Ortes, die sich über den frühen Tod beklagten: Übet Wohltätigkeit und ihr werdet würdig sein, alt zu werden. „Der Mensch freue sich über die Gabe, die er dem Armen gespendet und dem Hungrigen an seinem Tische dargereicht, denn sie besänftigt den Todesengel und verlängert die Tage in dieser und in der kommenden Welt." „Steht der Arme an deiner Tür, so steht Gott ihm zur Rechten. Wenn du dem Armen geholfen hast, wisse, wer ihm zur Rechten steht und deinen

Lohn dir geben wird." Im Himmel sind die Schätze aufbewahrt für die, die Waisenkinder erziehen. Reicher Lohn harrt der Barmherzigen, darum ist das Wort berechtigt, daß der Arme, der die Gabe empfängt, an dem Reichen mehr tut, als der Reiche an dem Armen getan[16]). Allein der Lohn ist nicht das einzige Motiv der jüdischen Wohltätigkeit, sie kennt noch Motive höherer Art: „Groß ist die Wohltätigkeit, denn durch sie wird Gott geheiligt." Wer Gott nachfolgen will, muß den Menschen Liebe erweisen. „Lasset uns Gott gleichen! Wie er barmherzig und gnädig ist, so sei auch du barmherzig und gnädig." „Wie kann der Mensch Gott nachwandeln? Wie Gott Nackte kleidet, Kranke besucht, Trauernde tröstet, so sollst auch du tun." Wohltun ist somit eine Heiligung Gottes, Menschenliebe ist Gottesdient. „Wer sich der Wohltätigkeit entzieht, ist wie ein Götzendiener." Wohltun ist Gerechtigkeit und Pflicht. „Was du dem Armen gibst, gibst du ihm von dem Seinigen." Wohltun bringt zwar Segen und reichen Lohn, aber wie von allen Geboten gilt auch von ihm das Wort: „Heil dem, der an Gottes Geboten Gefallen findet, aber nicht an dem Lohn für die Erfüllung der Gebote"[17]).

Das Wertvolle im Almosengeben ist die Liebe, die sich in ihm kundgibt. „Die Wohltätigkeit wird nach dem Maße der Liebe belohnt, die sich in ihr offenbart." „Wenn jemand seinem Nächsten die kostbarsten Gaben der Welt in liebloser Weise darreicht, so betrachtet es die Schrift, als wenn er ihm nichts gegeben hätte[18])." Es wird zwischen dem Almosengeben und den Liebeswerken unterschieden: die Liebeswerke sind wertvoller als das Almosengeben, weil sie nicht nur mit dem Gelde, sondern auch mit der Persönlichkeit geübt werden. Eine Frau brachte eine Hand voll Mehl als Opfergabe in das Heiligtum. Dem Priester, der über die geringe Gabe spottete, wurde im Traume bedeutet: „Spotte nicht über die Arme, denn sie hat ihre ‚Seele' dargebracht." „Ob einer viel oder wenig opfert, die Gabe ist Gott gleich wohl-

gefällig, wenn nur das Herz auf ihn gerichtet ist"[19]). Handelt es sich auch in diesem Worte und in der vorangehenden Erzählung um eine Opfergabe für das Heiligtum, so galt doch die in beiden ausgesprochene Regel von allen freiwilligen Gaben. Nicht das Wieviel, sondern das Herz, die Liebe verleiht der Gabe den Wert. „Gott will das Herz." Die Behauptung, daß die „Gesetzlichkeit" im Judentum „die Liebe korrumpieren, ja, völlig töten mußte", die Behauptung, „die Pharisäer geben Almosen, aber ohne Liebe"[20]) ist ein unhaltbares Vorurteil, das einer besseren Erkenntnis des jüdischen Schrifttums weichen wird.

Das Wohltun der jüdischen Frommen war kein äußeres, lieblos geübtes Werk; es war für sie ein religiöses Gebot, das sie freudig erfüllten. Im Anfangsunterricht wurde den Kindern die Mahnung eingeprägt, es sei die Art dessen, der den Armen Liebe erweisen will, ihnen nachzulaufen. Das Thorastudium war heilig; noch heiliger war die Pflicht, Liebeswerke zu üben. R. Jehuda ben Ilai unterbrach das Thorastudium, um einem Toten die letzte Ehre zu erweisen oder an einem Brautzuge teilzunehmen. Ein Frommer ließ seinen Sohn ein Opfer aus Freude darüber darbringen, daß er eine Garbe auf dem Felde vergessen hatte und so in die Lage gekommen war, die vergessene Garbe den Armen zu spenden und das einzige Gebot zu erfüllen, daß nur unwissentlich erfüllt werden konnte. Vor einem anderen Frommen verbargen sich die Almoseneinnehmer, weil er jedesmal alles zu geben pflegte, was er bei sich hatte. Einmal lief er ihnen nach und gab ihnen für die Verheiratung eines armen Waisenpaares alles, was er bei sich trug und für die Verheiratung seiner Tochter verwenden wollte[21]).

Es ist ein Vorurteil und eine Verkennung, wenn behauptet wird, die jüdische Wohltätigkeit wollte nicht dem Nächsten helfen, sondern nur vor Gott ein Verdienst sich erwerben. Ihr Hauptzweck blieb vielmehr, dem Armen in seiner Not Hilfe zu bringen. Darum gerade sollte die Art seiner Not berück-

sichtigt werden: Wer des Brodes entbehrt, dem reiche man Brod und wer des Geldes bedarf, dem spende man Geld. Darum sollten auch die früheren Lebensverhältnisse des Verarmten in Betracht gezogen werden: „Seiner Not entsprechend" soll ihm gegeben werden; wenn er sich dessen früher bedient hat, soll ihm selbst ein Reitpferd und ein Diener zur Verfügung gestellt werden. Es ist etwas Großes, einem Menschen geholfen zu haben, denn „ein einzelner Mensch ist so wertvoll wie die ganze Schöpfung." „Wer eine einzige Seele erhält, hat gleichsam die ganze Welt erhalten[22])."

Nicht nur die Not des Armen, sondern auch sein Ehrgefühl soll berücksichtigt werden. Um den Armen nicht zu beschämen, soll man ihm die Gabe als Darlehen anbieten. Wer dem Armen leiht, vollbringt ein Größeres als der, der ihm schenkt, weil das Darlehen den Armen nicht verletzt[23]). Um den Armen nicht zu beschämen, soll man ihm im verborgenen helfen. „Wer im geheimen Almosen gibt, ist größer als Moses." Im Unterricht wurde den Kindern ans Herz gelegt, den Armen im verborgenen Almosen zu geben. Jemandem, der einem Armen öffentlich ein Geldstück reichte, sagte Rabbi Jannai: „Besser, du hättest ihm nichts gegeben, als daß du ihn mit dieser Gabe beschämtest." „Bei den öffentlich geübten Liebeswerken der Totenbestattung und der Brautausstattung fordert die Schrift, daß man „im verborgenen wandle", wieviel mehr bei den Liebeswerken, die auch sonst im verborgenen geübt werden". Der Exilarch Mar Ukba pflegte einem Armen täglich vier Sus unbemerkt ins Haus zu schieben. Der Arme, der den unbekannten Wohltäter kennen lernen wollte, lauerte eines Tages hinter der Tür. Als er den Klang der hereinfallenden Münzen vernahm, lief er dem davoneilenden Spender nach. Dieser aber flüchtete in ein Backhaus, wo er geduldig die Glut des Backofens ertrug, um nicht den Dank des Beschenkten empfangen zu müssen. — Im Talmud wird die Frage gestellt, warum die Tochter des reichen und wohltätigen Nicodemus ben Gorjon verarmte. Die Antwort lautet: Des Nicodemus

Wohltätigkeit war nicht echt, weil er sie „zu seiner Ehre“ geübt hat[24]). Die Männer, die so edel dachten und urteilten, waren Pharisäer. Trotzdem wurde über die Wohltätigkeit der Pharisäer das Verdammungsurteil gefällt: wenn sie (die Pharisäer) Almosen geben, lassen sie vor sich her posaunen, um von den Leuten gesehen zu werden.

Die jüdische Wohltätigkeit erstreckte sich im talmudischen Zeitalter auch auf Nichtjuden. „Man verwehrt den nichtjüdischen Armen um des Friedens willen nicht, die vergessene Garbe und die Ähren der Feldecken sich anzueignen.“ „Man ernährt die nichtjüdischen Armen, besucht die nichtjüdischen Kranken und bestattet die nichtjüdischen Toten wie die jüdischen um des Friedens willen[25]).“ Die Wendung „um des Friedens willen“ bedeutet nicht etwa eine Abschwächung oder Einschränkung der Liebe, sondern bezeichnet ihr Endziel: „Die ganze Thora ist um des Friedens willen gegeben worden;“ so ist auch das Ziel der Liebestätigkeit, die Menschen zu versöhnen[26]). Die jüdische Legende dieser Zeit verherrlicht Abraham als liebevollen Gastgeber der Heiden und erzählt von ihm, er habe durch seine Liebe die Heiden zum wahren Gotte geführt[27]). Selbst dem Feinde soll die Mildtätigkeit liebend beistehen. „Immer erweise der Mensch Liebe auch dem, der ihm Böses getan, er räche sich nicht und trage nicht nach, denn der Israeliten Art ist, Mitleid zu fühlen[28]).“ Wie der Kirchenvater Chrysostomus die Mildtätigkeit als das wesentlichste Kennzeichen der Christen hinstellte, so durften die Lehrer des Talmud mit demselben Rechte von den drei Kennzeichen der Israeliten sprechen: die Israeliten sind schamhaft, barmherzig und wohltätig[29]).

III. Für die Juden dauerte das Mittelalter bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts. Es war für sie eine Zeit der Leiden und Verfolgungen. Wunderbar bleibt, daß im Judentum auch in dieser Zeit der Geist des Mitleids und der Liebe ungeschwächt fortlebt und im Schrifttum zum Ausdrucke kommt und im Leben sich bewährt. Besonders in der Volksliteratur,

aus der das Volk Belehrung und Erbauung schöpfte, wurde das Wohltun verherrlicht.

Ein jüdischer Frommer in Mainz schreibt in seinem Testament: Meinen Kindern empfehle ich, daß sie morgens gleich nach dem Gebet einige Stellen im Pentateuch oder in den Psalmen lesen oder ein Werk der Barmherzigkeit üben[30]). Zur Ehre Gottes eine Synagoge bauen oder eine Thorarolle schreiben lassen, gilt den Juden im Mittelalter als heilige Pflicht; noch heiliger ist ihnen die Mildtätigkeit gegen die Armen[31]).

Von der rechten Mildtätigkeit wird gefordert, daß sie freudig geübt wird. Man soll nicht Almosen erst in der Krankheit spenden, um die Gesundheit wieder zu erlangen oder gar erst im Sterben, um im Jenseits Gnade zu finden. „Die Almosen, die der Gesunde gibt, sind Gold, die der Kranke spendet, sind Silber, die man im letzten Willen verfügt, sind Kupfer." Man soll auch nicht aus Eitelkeit spenden. „Wer sich aus Eitelkeit ein Gedächtnis stiften will, wird seinen Zweck verfehlen." Wie im talmudischen Zeitalter wird auch jetzt das stille und verborgene Wohltun empfohlen, das Wohltun, das keinen Dank verlangt und den Armen nicht beschämt. In der Mahnschrift an seine Söhne schreibt Rabbi Jakob ben Ascher: „Sei freigebig mit Spenden und Liebeserweisungen und übe Gastfreundschaft, tue aber mit deiner Wohltätigkeit nicht groß, sondern übe sie um Gottes willen." In den „Pfaden des Lebens" forderte Rabbi Elieser ben Isak aus Mainz: „Ehre den Armen durch geheime Gaben ...." Von dem frommen Manne heißt es im Buche „Rokeach": Er gibt Almosen heimlich und tut das Gute um Gottes willen. Das jüdisch-deutsche „Buch des ewigen Lebens" ermahnt: „Die Zedokoh (Almosen) solstu heimlich geben, das verlängert dir dein Leben." Von Maimonides werden acht Grade der Wohltätigkeit aufgezählt: als der siebente Grad gilt, wenn Geber und Empfänger nichts voneinander wissen, wie bei der Kammer der Verschwiegenen im Heiligtum[32]).

Jede mittelalterliche Religion, schreibt Roscher, hat eine schlimme Neigung, den Bettel zu begünstigen. Für das Judentum trifft dieses Urteil nicht zu. Die höchste Stufe der Mildtätigkeit erreicht nach Maimonides, wer dem Armen hilft, sich selber aufzurichten, und durch ein Darlehen oder eine Arbeitsgelegenheit ihn so unterstützt, daß er keiner Menschenhilfe bedarf. Derselben Meinung ist der Verfasser des „Buches der Frommen“: „Das edelste Almosen ist dasjenige, das man einem als verdienten Lohn zukommen läßt, indem man dem Armen ein Geschäft oder eine Arbeit überträgt, selbst wenn man ihrer nicht bedarf.“ Die rechte Mildtätigkeit trägt dem Armen das Darlehen entgegen. „Höllenpein droht dem, der dem Armen das Darlehen nicht aus freien Stücken anbietet, sondern erst wartet, bis ihn der Arme beschämt darum bittet[33].“

Den veränderten Lebensverhältnissen entsprechend, entstanden im Mittelalter neue Arten der Wohltätigkeit. Den Juden wurden im Mittelalter drückende Steuerlasten auferlegt. Sie mußten Leibzoll, Schutzgeld und Kopfsteuer entrichten und mit ihrem Gelde Heimat, Recht und Schutz erkaufen. Oft waren sie genötigt, durch Geldgeschenke die Willkür und den Zorn der Mächtigen von ihren Gemeinden abzuwenden; in solchen Fällen mußte jedes Mitglied der Gemeinde zur Abwendung der drohenden Gefahr beitragen, die größeren und reicheren Gemeinden mußten den ärmeren und kleineren helfen und für sie eintreten. Nichts kennzeichnet so die Unsicherheit und die drückende Lage der Juden im Mittelalter wie die Tatsache, daß in dieser Zeit die Liebespflicht der Gefangenenauslösung in reichem Maße erfüllt werden mußte. Schon im Talmud wird die Auslösung der Gefangenen ein „großes Gebot“ genannt. Im Mittelalter schreibt Maimonides: „es gibt kein größeres Gebot als die Auslösung der Gefangenen“. — Die „Sendboten von Zion“ pflegten schon im Zeitalter des Talmuds bei ihren Glaubensbrüdern Spenden für das heilige Land einzusammeln. Im Mittelalter ist die Mildtätigkeit für

die Armen Palästinas noch gewachsen. Aus allen Weltteilen sandten die Juden Spenden für die Armen des heiligen Landes, und die „Sendboten von Zion“ fanden in den jüdischen Gemeinden eine offene Hand. Im heiligen Lande waren die Juden ein Volk des Ackerbaues und spendeten den Armen vom Ertrage des Feldes. Außerhalb Palästinas wurde ihnen im Mittelalter die Beschäftigung mit dem Ackerbau erschwert, in vielen Ländern unmöglich gemacht. Die Wohltätigkeit aber schuf neue Wege und neue Mittel, um den Armen zu helfen. Wie früher vom Ertrage des Feldes, so sollte jetzt jeder Jude von seinem Einkommen den Zehnten den Armen geben. Die Frommen pflegten sogar den fünften Teil ihres Einkommens zu wohltätigen Zwecken zu spenden. — Nicht in jeder Gemeinde bestanden Lehrhäuser. Oft verließ die Jugend die Heimat und wanderte nach den Gemeinden, in denen bedeutende Lehrer wirkten. In diesen Gemeinden wurden die „fahrenden Schüler“ unterstützt und erhalten. So wußte die jüdische Wohltätigkeit den veränderten Lebensverhältnissen und den neuen Formen der Not sich anzupassen. Wie in früherer Zeit bestand auch im Mittelalter in jeder jüdischen Gemeinde eine Armenkasse. Nie haben wir eine jüdische Gemeinde gesehen, schreibt Maimonides, und nie von einer gehört, in der eine Armenkasse fehlte[34]). Infolge der Ausweisungen und Vertreibungen war die Zahl der Heimatlosen oft sehr groß. Für sie entstand das Fremdenhaus. Im 11. Jahrhundert wurde in Köln ein Hospital (Hekdesch) errichtet, in dem nicht allein die Kranken der Gemeinde, sondern auch die durchreisenden Armen Wohnung finden sollten[35]). Es entstanden in den jüdischen Gemeinden die „heiligen Vereine“, deren Mitglieder die Bestattung der Toten, aber auch die Pflege der Kranken und die Fürsorge für die Armen übernahmen. Das Bestehen dieser Vereine läßt sich bis ins 14. Jahrhundert zurückverfolgen[36]). Auf Kosten des Vereins für Liebeswerke wurde in Rom ein Armenarzt angestellt, der weder bei den Kranken noch bei ihren

Angehörigen etwas annehmen durfte. Im Jahre 1631 wurde in der Frankfurter Gemeinde ein in seiner Kunst bewährter Arzt auf fünf Jahre verpflichtet, Arme umsonst zu behandeln und in der Behandlung zwischen Arm und Reich keinen Unterschied zu machen[37]).

So mannigfaltig aber auch die charitativen Einrichtungen der jüdischen Gemeinde sind, es fehlen in ihr Findelhäuser, denn es gibt in ihr keine Findelkinder. Im Altertum durfte Philo mit berechtigtem Stolz hervorheben, daß die heidnische Aussetzung der Kinder den Juden fremd ist. Das Fehlen der Findelhäuser im Mittelalter legt von neuem Zeugnis ab für die Reinheit des jüdischen Familienlebens und für die Innigkeit der jüdischen Elternliebe.

Die Abschließung engte den Blick ein, der schwere Druck und die zagende Unsicherheit ließen auf dem Gebiete der Armenfürsorge keine große und bleibende Organisation aufkommen. Trotzdem bleibt die Opferfreudigkeit der Juden im Mittelalter bewundernswert. Auch die ärmsten Gemeinden entfalteten eine Wohltätigkeit, die reich genug war, neben dem Elend in der eigenen Mitte auch noch fremdes Elend zu mildern. Im Jahre 1473 gab es in der jüdischen Gemeinde in Frankfurt a/M. nur zwölf steuerzahlende Mitglieder, im Armenhause der Gemeinde aber wurden dreiundzwanzig Arme erhalten. Durch die Gemeindeeinrichtungen und Vereine wurde die private Wohltätigkeit jedoch keineswegs aufgehoben. Jedes jüdische Haus war im Mittelalter eine Stätte jüdischer Mildtätigkeit. „Anerkennung und Lob zolle ich den deutschen Juden," so schreibt ein Gelehrter, „die von ihrer Habe den zehnten Teil den Armen geben und dieses Gebot der Thora mit großer Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit erfüllen." Aus den Tischen, an denen sie zu Lebzeiten Arme speisten, pflegten die französischen Juden ihre Särge zimmern zu lassen[38]). Jede Wendung im Leben wurde durch Wohltätigkeit geweiht. Bei der Geburt eines Kindes, bei der Verheiratung eines Sohnes oder einer Tochter, nach der Ge-

nesung eines Kranken, bei dem Tode eines Verwandten, wurden Werke der Mildtätigkeit geübt. Alles Tun wurde mit Wohltun verknüpft. Die Wohltätigkeit ist im Mittelalter bei den Juden eine täglich geübte Tugend geworden. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts stand im jüdischen Gebetbuch die Mahnung, jeder Jude solle bei Beginn des Gebets zu sich sprechen: ich erkenne und nehme auf mich als höchstes Gebot die Pflicht der Nächstenliebe[39]).

In jeder Kirche hat die Wohltätigkeit die Neigung, konfessionell und exklusiv zu werden. Die christliche Liebe galt im Mittelalter nur den Religionsgenossen. In Zeiten des Kampfes pflegten die christlichen Kirchen einander die Liebe zu verweigern. Waren die Differenzen einer Kirche mit einer anderen beträchtlich, dann versagte der Bischof den reisenden Mitgliedern der anderen Kirchen „Speise und Nachtlager"[40]). Im Judentum bestand die Sekte der Karäer, die das rabbinische Judentum mit scharfen Waffen bekämpfte und von ihm auch bekämpft wurde. Trotzdem hielt man daran fest, ein Jude müsse den Armen und Kranken der Karäer helfen und ihre Toten bestatten[41]). — Von Andersgläubigen sollte man keine Unterstützung annehmen, aber ihren Armen gleich den jüdischen Armen helfen. Im 11. Jahrhundert schreibt Raschi: „Sie (die Christen) wissen es selbst, daß ihre Armen von Juden unterstützt werden." In der jüdischen Gemeinde in Rom galt es als besonders edel und fromm, nichtjüdischen Armen, vor allem aus dem eigenen Orte, zu helfen. Im 18. Jahrhundert wendet sich ein „Amtsverweser" aus Rödelheim an den Rabbiner in Frankfurt mit der Bitte, einem protestantischen Geistlichen zu helfen. „Da es nun unter dero Glaubensgenossen in der Ff. Gemeinde bekanntlich so viele wohlhabende und rechtschaffene Leute giebt, die gerne Nothleidenden ohne Rücksicht, ob es Juden oder Christen sind, nach Vermögen beisteuern", bittet er den Rabbiner, „sich vor eine Collecte zu verwenden und das Geld einzunehmen"[42]).

Das Judentum war im Mittelalter eine Gemeinschaft von Duldern, jeder Jude ein Hilfsbedürftiger und ein Notleidender, der in der Welt nur wenig Liebe erfuhr, aber seinem Herzen und seiner Religion folgend, um so reicher Liebe und Erbarmen betätigte.

IV. Zur selben Zeit, als der Pietismus in Deutschland zur Vertiefung der christlichen Liebestätigkeit beitrug, entstand unter den Juden des Ostens der Chassidismus, der wie der Pietismus von seinen Anhängern die Frömmigkeit des Herzens forderte und in ihnen die Begeisterung für praktische Liebesarbeit erweckte.

Unter den jüdischen Denkern, die im 19. Jahrhundert den Lehrinhalt und die Grundgedanken der jüdischen Religion darzulegen versuchten, war es Samuel David Luzzato, der in den Mittelpunkt der jüdischen Religion das Mitleid stellte, das Gefühl, das nach seiner Meinung der Quell aller echten und selbstlosen Tugenden ist. Die jüdische Religion fordert von ihren Bekennern Mitleid mit den Schwachen und Leidenden. Dieses heilige Gefühl hat sie in das Herz ihrer Bekenner eingegraben. Luzzatto gelangt zu folgender Geschichtsauffassung: „Die Zivilisation der Gegenwart ist das Produkt zweier heterogener Elemente, des Hellenentums und des Judentums. Dem Hellenentum verdankt die Welt die Wissenschaft, die Philosophie, die Kunst und die Liebe zum Schönen; dem Judentum dagegen die Religion, die Moral des Herzens und die Liebe zum Guten.“ Während Mendelssohn und Steinheim mehr dem dogmatischen Element in der jüdischen Religion ihre Aufmerksamkeit zuwandten, hat Luzzatto mit begeisterten Worten auf das ethische Element in der jüdischen Religion hingewiesen und das Mitleid mit dem Schwachen und Leidenden als ein Kennzeichen und eine Forderung der jüdischen Religion hingestellt.

Die Humanitätsidee des 18. Jahrhunderts und die höhere Auffassung vom Staate, daß er nicht nur für die Sicherheit seiner Bürger sorgen, sondern auch sittliche und soziale

Pflichten erfüllen müsse, haben in der Neuzeit eine von der religiösen Liebestätigkeit getrennte weltliche Armenpflege hervorgerufen. Die Juden, die sich in den Kulturländern in das Staatsganze eingefügt haben, beteiligen sich an der öffentlichen Armenpflege und schöpfen aus ihrer Religion für diese Beteiligung die religiöse Freude am Wohltun.

Durch die weltliche Armenpflege ist die religiöse Liebestätigkeit im Judentum keineswegs überflüssig geworden, sie ist im Gegenteil noch nie so notwendig und mannigfaltig gewesen, wie in der Neuzeit.

Die moderne Großstadt hat neue Arten von Not gezeitigt. Die jüdische Wohltätigkeit folgt der Not bis in ihre weitesten Verzweigungen und müht sich, ihr zu helfen. Die Krankenpflege individualisiert sich. Neben den allgemeinen Krankenhäusern entstehen in der Neuzeit Anstalten für Lungen- und Geisteskranke, Blinde und Taubstumme.

Es ist ein jüdischer Gedanke, der sich in der modernen Armenpflege Bahn bricht und auch in der jüdischen Liebestätigkeit erneut zur Geltung kommt, der Gedanke, daß die wahre Liebe nicht den Menschen zum Bettler erniedrigt, sondern den Bettler zum Menschen erhebt, daß sie nicht Almosen spendet, sondern zur Arbeit erzieht und zu einem menschenwürdigen Leben hilft. So entstehen in der jüdischen Gemeinde Vereine, die dem Bedürftigen mehr als Almosen, die ihm eine Arbeitsmöglichkeit bieten.

„Habet acht auf die Kinder der Armen, denn von ihnen gehet die Lehre aus." Den Kindern der Armen den Weg zum Lichte und zum Wissen ebnen, heißt ihnen Liebe erweisen. In jeder jüdischen Gemeinde wird diese Art der Liebestätigkeit ausgeübt. Die Alliance israelite und der Hilfsverein der deutschen Juden sind entstanden, um Schulen im Orient zu begründen und der jüdischen Jugend Wissen und europäische Bildung zu bringen.

Das Wort „Elend" bedeutete ursprünglich Heimatlosigkeit. Das bitterste Elend, das Elend der Heimatlosigkeit, nimmt

gerade in der Neuzeit unter den Juden ungeahnte Dimensionen an. Hier ringt die jüdische Liebestätigkeit mit einem Problem, das die Geschichte in gleichem Maße keiner anderen Glaubensgemeinschaft aufgegeben hat.

Mannigfaltiger sind die Arten der Not, aber mannigfaltiger auch die Arten der jüdischen Liebestätigkeit in der Neuzeit geworden. Von der weltlichen Armenpflege hat die jüdische Liebestätigkeit gelernt, daß nicht die Zersplitterung, sondern die Zusammenfassung in großen Organisationen Großes vollbringen kann. Aber sie hat auch die Lehre der jüdischen Religion nicht vergessen, daß das Wohltun ohne Liebe zu dem Armen und ohne innere Freude am Wohltun wertlos ist.

Wir haben die jüdische Liebestätigkeit von ihren Anfängen bis zur Gegenwart betrachtet. Im heiligen Lande geboren, wie das Judentum, hat die jüdische Liebestätigkeit das Judentum durch alle Weltteile mehr als drei Jahrtausende begleitet. Die Not hat in den Jahrtausenden immer neue Formen angenommen, und die Liebestätigkeit hat immer neue Mittel und neue Wege gefunden, um der Not zu helfen, aber der Geist der hilfsbereiten Barmherzigkeit ist derselbe geblieben. Dieser Geist lebte in Israel, als es im heiligen Lande ein Volk des Ackerbaues war; er wohnte im Lehrhause, in dem das jüdische Volk nach der Zerstörung des Staates seine Welt aufbaute; er zog mit den heimatlosen und entrechteten aber glaubensstarken Duldern des Mittelalters; er verließ die Bekenner des Judentums nicht, als sie in der Neuzeit aus der Enge der Abschließung hinaustraten. Der Geist hilfreicher Liebe, der vor Jahrtausenden im Zelte Abrahams wohnte, lebt auch heute noch in jedem jüdischen Hause, aus dem die jüdische Religiosität nicht gewichen ist.

Der geistige, unsichtbare Gott der Juden blieb den Heiden eine Unbegreiflichkeit und wurde oft von ihnen verspottet, aber selbst Tacitus kann in seiner vielfach gehässigen Schilderung der Juden nicht umhin, ihre Wohltätigkeit anzuerkennen. Der Kaiser Julian stellt die Juden, bei denen „kein Bettler

gefunden wird", dem heidnischen Oberpriester als nachahmenswertes Vorbild hin. Der Kirchenvater Aristides, der von seinem religiösen Standpunkt aus den jüdischen Glauben als minderwertig betrachtet, schreibt über die Wohltätigkeit der Juden: „Sie ahmen Gott nach durch Menschenliebe, indem sie sich der Armen erbarmen und die Gefangenen loskaufen und die Toten begraben und Dinge tun, die diesen ähnlich sind." Auch Eduard v. Hartmann — um noch einen Gegner des Judentums anzuführen — muß anerkennen: „Das Mitgefühl als tröstende Teilnahme und hilfsbereiter Liebeswille tritt in den Mittelpunkt der jüdischen Moral[43])."

Das Judentum ist der Schöpfer des Monotheismus für die Welt. Seine Propheten haben zuerst ethische Forderungen und soziale Lehren in den Mittelpunkt der Religion gestellt. Das Judentum hat der Welt die Verkündigung gebracht: Menschenliebe ist Gottesdienst.

DIE FRAU IM JUDENTUM

MAX ESCHELBACHER

I.

„Ein wackeres Weib! Wer es findet, mehr als Perlen ist sein Wert.
Es vertraut auf sie das Herz ihres Mannes, und an Nahrung fehlt es nie.
Sie tut ihm Gutes und nichts Böses alle Tage ihres Lebens."

So beginnt das Lied zum Preise der Frau am Ende des biblischen Buches der Sprüche Salomos[1]), und es schließt:

„Es stehen auf ihre Söhne und preisen sie, ihr Gatte, und rühmt sie:
Viele Töchter haben Großes getan, du aber übertriffst sie alle.
Eitel ist Anmut, trügerisch Schönheit, ein Weib, das den Ewigen fürchtet, das wird gepriesen.
Rühmet sie ob der Frucht ihrer Hände, und es preisen sie in den Toren ihre Werke."

Diese Dichtung aus glücklichen Tagen bekundet, was in alter Zeit das Weib in Israel gewesen ist, welcher Glanz es in den Augen des dankbaren Volkes umstrahlte. Das Lied hat auch den kommenden Geschlechtern stets das Idealbild des jüdischen Weibes vor Augen gestellt; es wird am Freitagabend in den jüdischen Häusern gesungen. Sechs Tage lang ist der Mann der Diener, oft auch der Knecht seines Berufes, am Sabbat legt er die Bürde nieder. Der festliche Tag schenkt ihm Zeit und Ruhe, sich des Segens im Hause zu freuen. Und er preist bei seinem Eingang die Gattin, die sein Glück schafft und mehrt.

Das jüdische Volksgemüt ist voll ehrwürdiger Bewunderung für das Wesen, voll tiefen Dankes für das Walten des Weibes.

Das bezeugt die hebräische Sprache, und davon reden in allen Epochen die Denkmäler unserer langen Geschichte.

Die hebräische Sprache, in deren Worten die jüdische Lebensanschauung ihren knappsten Ausdruck gefunden hat, ist voll rückhaltloser, gerechter Anerkennung für den Wert des Weibes. Sie hat für beide Geschlechter nur einen Ausdruck. Sie nennt den Mann Isch, das Weib Ischah. Sie bezeichnet also beide mit dem gleichen Werte. Es ist ihr eine selbstverständliche Wahrheit, daß Mann und Weib eines sind, verschiedene Ausdrucksformen des gleichen göttlichen Schöpfungsgedankens. Ganz anders die europäischen Sprachen. Sie bilden für die beiden Geschlechter verschiedene Worte. Mann und Weib erscheinen hier wie zwei verschiedenartige Wesen. Die hebräische Sprache aber ist der Herold für die Einheit der Menschennatur trotz der Verschiedenheit des Geschlechts.

II.

Was die Sprache in lapidarer Kürze offenbart, haben die Lehre und die Lehrer des Judentums zu allen Zeiten mit immer neuen Zungen verkündigt. „Gott sprach, es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei“[2]), erzählt die Bibel gleich auf ihren ersten Blättern in der Schöpfungsgeschichte. Bevor Eva erschaffen ist, steht Adam wie verlassen inmitten der Natur, die für ihn nur Öde und Einsamkeit bedeutet. Er findet in der ganzen Schöpfung kein Wesen, das ihm verwandt wäre[3]). Zur Heimat wird ihm die Welt erst, seitdem ihm das Weib zur Seite steht. Eva ist „die Gehilfin, die ihm entspricht“, die mit ihm auf gleicher Stufe steht. Das Motto für alle spätere Geschichte der Geschlechter im Judentum ist das biblische Wort „Gott schuf den Menschen in seinem Ebenbilde, als Mann und als Weib schuf er sie, und nannte ihren Namen gemeinsam: Mensch[4]). Adam allein ist nicht der Mensch, und Eva allein ist es nicht, gemeinsam erst sind sie es; vereinzelt, für sich allein, ist jedes nur ein Element des ganzen Menschen.

Das Ideal, das die Heilige Schrift ausspricht, suchten alle

jüdischen Geschlechter zur Wirklichkeit zu machen. Die biblischen Erzählungen sind belebt von wunderbaren Frauengestalten. Sara und Rebekka, Rahel und Lea, Mirjam und Deborah, Hannah, Ruth und Abigail, sie alle stellen das eigentlich weibliche Wesen dar, immer im Großen und Großartigen ausgeprägt. Mirjam und Deborah sind Führerinnen des Volkes, aber auch andere, die im engen Kreise leben, arm wie Ruth, mit Sorgen im Herzen, wie Hannah, sind Frauen großen Zuges, königlicher Art. Wie ein Stück der schönsten, kräftigsten Natur muten sie alle an. Sie stehen groß da im Leben. Sara bedeutet „Fürstin", und wie eine Fürstin steht sie neben Abraham. „Höre auf Sara, dein Weib"[5]), befiehlt Gott ihrem Gatten. In Salomos Lied erscheint das Weib als die Seele des Hauses. Alle diese jüdischen Frauen und Mädchen gehen aufrecht und frei ihres Weges, viele schaffen sich selbst ihr Geschick, sie empfangen es nicht. Welche Energie zeigen die Töchter Zelofchads![6]). Sie sind nicht so bekannt geworden wie andere, aber wie fesseln sie uns, sobald wir von ihnen hören! Es sind fünf Schwestern. Ihr Vater ist während der Wüstenwanderung gestorben und hat keine Söhne hinterlassen. Nach dem Gesetz der Zeit haben die Töchter keinerlei Erbrecht, des Vaters ganzer Nachlaß muß also entfernten Verwandten zufallen. Gegen dieses überkommene Recht lehnen sich die verwaisten Töchter mit aller Kraft auf. Sie treten vor Mose und tragen ihm ihr Anliegen vor, mit einer Sachkenntnis und einer Geschicklichkeit, die die Alten gar nicht genug rühmen können. „Warum soll der Name unseres Vaters aus der Mitte seines Geschlechtes schwinden, da er doch keine Söhne hatte? Gib du uns Erbbesitz mitten unter den Brüdern unseres Vaters." Und Gott selber hat sein Wohlgefallen an den tapferen Jungfrauen. „Ganz recht reden die Töchter Zelofchads," spricht er zu Mose und weist ihn an: „Gib ihnen nur Erbbesitz unter den Brüdern ihres Vaters." Diese jüdischen Mädchen kämpfen als die ersten für ein Recht der Frau.

III.

Die herrliche biblische Zeit, die eigentlich große Zeit unserer Geschichte, ist dahingegangen. Das Volk verlor Staat, Land und Heimat. So wurde das Leben eng, klein und arm. Für königliche Naturen, für Führerinnen des Volkes war kein Raum mehr. Eine Deborah hätte jetzt für ihr Wirken kein Feld mehr gefunden. Mit dem Schauplatz des Lebens ändern sich die Menschen. Die Armut und die Enge der späteren Zeit hat auch das Bild des jüdischen Weibes vielfach entstellt. Die Alten haben das wohl erkannt. Rabbi Ismael, ein Lehrer des zweiten Jahrhunderts, an dessen Grabe die dankbaren jüdischen Mädchen sangen: „Ihr Töchter Israels, weinet um Ismael“[7]), ist der Frauenlob des Talmud geworden durch das Wort, das er unter Tränen gesprochen: „Die Mädchen Israels sind schön, aber die Armut entstellt sie“[8]). Die Armut hat die Schönheit wohl verdecken, aber nicht vernichten können. Die Frauen der talmudischen wie der späteren Zeit, die bekannten, wie Rahel, die Gattin von Rabbi Akiba, oder Beruria, das Weib des Rabbi Meir, aber auch ihre vielen unbekannten namenlosen Schwestern füllen in anderen Zeiten und unter anderer Sonne doch würdig den Platz aus, den ihre großen Vorfahren in den glänzenden Tagen der Bibel eingenommen hatten.

Seine Kraft und seine Festigkeit hat das jüdische Weib der Bibel den Töchtern der späteren Jahrhunderte vererbt. Durch ihr Verdienst blieb das Judentum vor einer Krankheit bewahrt, unter der andere Völker schwer gelitten haben, an der einige beinahe zugrunde gegangen sind. Gerade in der Epoche, in der der Talmud entstand, herrschte eine tiefe Mißachtung gegen das Weib und verdarb vor allem das sinkende Römertum. Die Frau wurde gering geschätzt, die Ehen wurden selten. Das junge Christentum förderte wieder aus anderen Gründen die Scheu vor der Ehe. In diesen Zeiten mußte die römische Welt besondere Gesetze erlassen in vergeblichem Kampf gegen Ehe und Kinderlosigkeit. Von allen diesen Strömungen ist das Judentum völlig unberührt geblieben. Ge-

setze wie die lex Julia et Papia Poppaea aus dem Jahre 9 christl. Zeitr., die mit Gewalt die Hagestolzen zur Ehe drängen wollten, sind bei uns niemals notwendig geworden. Ein Gut ist in allem Wandel der Zeiten uns immer erhalten geblieben: die Achtung vor der Frau. Der Talmud hat die großen Ideale der biblischen Zeit treu bewahrt und hat sie in seiner eigenen Sprache verkündet[9]), und der Midrasch[10]) drückt den alten biblischen Gedanken so aus: „Nicht der Mann ohne das Weib, und nicht das Weib ohne den Mann, und nicht beide ohne Gottes Herrlichkeit".

IV.

Wie ein Gesetz, das die Zukunft der Geschlechter beherrschen sollte, klingt das Wort: „Er soll dein Herr sein"[11]). Der Mensch vernahm es in der Stunde, in der er das Paradies verlor. Die Gleichberechtigung der Geschlechter ist eine Forderung erst der neuen Zeit. Die Gesetze sind überall von Männern gemacht worden, Männer haben den Bau der Gesellschaft entworfen und eingerichtet, und sie haben dabei überall das Weib zurückgedrängt. Heute noch nach vielen Kämpfen entbehrt die Frau auch in Deutschland der staatsbürgerlichen Rechte, sind die angesehensten Berufe ihr verschlossen, türmen sich starke Schranken vor ihrem Rechte auf. Im Judentum sind diese Hindernisse von jeher geringer gewesen als anderwärts. Hier tritt die Frau mit allen Ehren dem Manne zur Seite in Religion, Recht und Leben.

Die Frau war die feste Säule der jüdischen Religion und dadurch der Segen des Judentums. Auf ihrer Frömmigkeit ruht das Heil des Volkes, „seinen edlen Frauen verdankt es die Befreiung aus Ägypten"[12]). Die guten und gerechten Frauen aus unserer Vorzeit haben unsterbliches Leben in unserer Mitte gewonnen, das jüdische Haus bewahrt dankbar ihren Namen. Noch heute segnen Vater und Mutter ihre Tochter: „Gott lasse dich werden wie Sara und Ribka, wie Rahel und Lea". Die Stammmütter gehören der biblischen Zeit

an, aber auch spätere Jahrhunderte verkünden voll Feierlichkeit: „Himmel und Erde sind Zeugen! Mann und Weib, je nach ihren Taten ruht auf ihnen Gottes Geist“[13]). So spricht das Judentum von seinen Frauen!

Diese Seite unserer Geschichte ist oft verkannt worden und wird heute noch verkannt. Eine Hauptquelle des Irrtums ist eine der bekanntesten Äußerungen des Judentums geworden, ein Wort, das für die alte Zeit sehr klar war, das aber Menschen unserer Tage, der jüdischen Gedankenwelt fernstehend, oft mißverstanden haben. In unserem Morgengebete steht der Satz: „Gepriesen sei Gott, der mich nicht zum Weibe gemacht hat“. Für den Unkundigen klingt das wie ein kränkender Ausdruck verletzenden männlichen Hochmuts. In Wirklichkeit liegt dieser Gedanke unserem Gebete ganz fern; der Segensspruch will einer ganz anderen Empfindung Ausdruck geben. Rabbi Meïr, sein Schöpfer[14]), war mit einer der herrlichsten Frauen verheiratet, die wir kennen, mit einer ewigen Zierde des Judentums. Noch weniger als andere konnte gerade er das Weib gering schätzen. Er denkt auch gar nicht daran. Er dankt Gott nur für die größeren Pflichten, die ihm als Mann auferlegt sind. Denn der Mann hat mancherlei religiöse Gebote zu erfüllen, von denen das Weib befreit ist. Darauf ist Rabbi Meïr stolz. Er betrachtet den Dienst vor Gott als ein hohes Glück, er freut sich, daß er ihn ausüben darf, und bedauert die, die nicht Trägerin so hoher Pflichten ist, und deshalb ist er dankbar, daß er ein Mann ist und nicht ein Weib. Das ist der Sinn des Gebetes. Er ergibt sich aus dem Zusammenhang der Gemara, und in dieser Auffassung stimmen sämtliche Erklärer in allen Zeiten überein[15]). Hat aber die jüdische Frau nicht alle religiösen Pflichten zu erfüllen wie der Mann, so steht sie ihm doch in der ethischen Auffassung des Judentums als Kind Gottes ebenbürtig zur Seite.

Und so steht auch im Recht die Frau als grundsätzlich gleichberechtigt neben dem Manne. „Die Thora stellt in allen recht-

lichen Beziehungen Mann und Frau einander gleich" lehrt der Talmud an verschiedenen Stellen[16]).

Freilich ist hier wie überall und immer die Regel von Ausnahmen durchbrochen; so geht im Eherecht auch der Talmud von dem Grundsatz aus, den das heutige deutsche bürgerliche Recht ausspricht[17]). „Dem Manne steht die Entscheidung in allen das gemeinschaftliche eheliche Leben betreffenden Angelegenheiten zu." Er schützt aber in wichtigen Dingen die Frau vor einem Mißbrauch dieses Rechts seitens des Mannes[18]) und sorgt für sie in oft überraschendem Maße. Schon die Mischna fordert von Gesetzes wegen jene Fürsorge für die stillende Mutter, die wir gerne als eine Kulturerrungenschaft unserer Tage betrachten. Der zweite Abschnitt des Mischnatraktats Ketuboth setzt fest, was eine Frau ihrem Manne zu leisten hat, und was sie, selbst in den ärmlichsten Verhältnissen, mindestens von ihm fordern kann. Er schließt: „Wenn die Frau nährt, braucht sie nicht soviel zu leisten und hat reichlicheren Unterhalt zu beanspruchen"[19]). Um das Jahr 100 vor unserer Zeitrechnung führt Simon ben Schetach, der Vorsitzende des Synedrion, die sogenannte K e t h u b a ein[20]). Danach muß der Bräutigam seiner Braut vor der Eheschließung ein Vermögen, das nicht unter ein bestimmtes, von der Mischna festgesetztes Minimum herabgehen darf, durch schriftliche Urkunde zusichern. Diese Summe fällt ihr zu, wenn die Ehe durch den Tod des Mannes oder durch eine von der Frau nichtverschuldete Scheidung gelöst wird. Von den unglücklichsten Frauen, von der Witwe, der Geschiedenen, wurde so wenigstens das schlimmste Elend abgewendet, und außerdem sollte, wie der Talmud ausdrücklich hervorhebt, dadurch dem Mann eine leichtfertige Ausübung seines Scheidungsrechts erschwert werden. Diese ursprünglich jüdische Einrichtung hat in der späteren Kaiserzeit auch bei den Römern als propter nuptias donatio[21]) Eingang gefunden. Diese Beispiele von Fürsorge sind nicht vereinzelt.

Auch die verheiratete, jedoch selbständig erwerbstätige Frau

begegnet uns schon in der Mischna[22]). Ihr muß das Gesetz natürlich freieren Spielraum gewähren. Infolgedessen kennt die Mischna, also das zweite Jahrhundert jetziger Zeitrechnung, bereits Eheverträge, die die vollständige Gütertrennung durchführen[23]); erklärt der Mann vor der Verheiratung: „Ich habe keinen Anspruch auf dein Vermögen und seinen Ertrag und nichts damit zu tun", dann hat die Frau die unbeschränkte Verfügung über all ihr Hab und Gut. Einen Vorschlag, nach dem die Frau in der Verfügung über ihr Vermögen zugunsten des Mannes beschränkt werden sollte, wies der Patriarch, Rabbon Gamaliel, zurück mit der Begründung: „Wir schämen uns schon wegen der bestehenden Beschränkungen, und da wollt Ihr uns noch weitere schaffen!"[24])

V.

Mit Hilfe der Gesetze weist ein Volk seinen Angehörigen ihre Stelle im Rahmen des Ganzen zu. Sein Glück muß dann jeder selber in seinem Berufe und in seiner eigenen kleinen Welt sich schaffen. Die jüdische Frau findet es in der Familie, in der Ehe. Bis heute war es das feststehende jüdische Ideal, daß Mann und Weib nur auf dem Boden der Familie ihren Frieden und ihr schönstes Glück finden können.

Solche Ideale sind die stärksten Mächte im Leben eines Volkes. Aus ihnen fließen seine wahren, lebendigen Gesetze, nicht aus dem Kodex, dessen Verordnungen vielleicht auf dem Papier bleiben. Nirgends geben die Gesetzbücher allein ein Bild vom Leben des Volkes. Die Sitten, die Ziele, die Hoffnungen, die im Herzen aller wohnen, schreiben dem einzelnen seine Bahn vor. Darum haben unsere Volksanschauungen und die Lehren unserer Religion über den Beruf des Menschen noch mehr als unsere Ehegesetze das Leben, das Denken und Fühlen, das Wesen und damit das Schicksal der jüdischen Männer und Frauen bestimmt.

Solch ein tiefer Zug des jüdischen Wesens, der nirgends mit

dürren Worten ausgesprochen wird, aber auf anderen Wegen hundertfach sich äußert, hat als eine gewaltige Macht Los und Stellung des jüdischen Weibes bestimmt.

Die Gedanken des Juden, wie er in allen Quellen des Judentums uns entgegentritt, werden von der Ehe beherrscht, nicht in erster Linie von der Liebe. Gewiß feiert auch das Judentum die Liebe, die gewaltige Macht, die den Mann treibt, daß er Vater und Mutter verläßt, um sich seinem Weibe anzuschließen[25]). Von ihr war Jakob erfüllt, deshalb erschienen ihm die sieben Jahre, die er um Rahel diente, „wie wenige Tage, weil er sie liebte"[26]).

Die Flamme Gottes, die mächtige Wasser nicht auslöschen und Fluten nicht hinwegströmen können, hat in der Bibel ihr Hoheslied gefunden[27]).

Aber sie erscheint stets in engster Verbindung mit der Ehe, als deren Vorbedingung. Die Ehe tritt in den Vordergrund, nicht die Liebe. Der Minnesang, der Preis der Liebe allein, ohne Verknüpfung mit der Ehe ist selten in unserer sonst so reichen Literatur. Hier wird die Poesie der Liebe stets zur Verherrlichung der Ehe. Andere Völker ehren das Weib in der Jungfrau. Das Judentum feiert die Frau, Salomos Lied von dem wackeren Weibe verherrlicht die Hausfrau. Gattin und Mutter ist jede der großen weiblichen Gestalten der Bibel; das jüdische Frauenideal wird am reinsten dargestellt durch die Stammmütter.

Ebenso gehört zum geschichtlichen Bilde des jüdischen Mannes Ehe und Familie. Die Kultur Europas ist einst, viele Jahrhunderte lang, fast das ganze Mittelalter hindurch, von einem Stande von Ehelosen geführt worden, unvermählt sind die Priester der verbreitetsten Religion, und nicht wenige der größten Männer Europas sind ohne Weib und Kind durchs Leben gegangen, Leibniz und Kant, Beethoven, Schopenhauer und Nietzsche. Ganz anders im Judentum. Von verschwindenden Ausnahmen abgesehen waren alle großen jüdischen Männer, von denen wir hören, verheiratet. In der

biblischen Zeit ist Jeremia der einzige unter den Großen, der Weib und Kind nicht kannte. Über zweitausend Lehrer werden im Talmud gezählt, nur einer von ihnen, Ben Asai, blieb unverheiratet — er gab als Grund an: „Meine Seele liebt zu sehr das Studium der Thora"[28]), und bis zum Ende des 18. Jahrhunderts scheint keiner der führenden Geister des Judentums unvermählt gewesen zu sein.

Unsere Literatur ist in diesem Punkte der Spiegel der jüdischen Seele. Was sie offenbart, hat das Volk durch sein ganzes Leben zum Ausdruck gebracht. Die jüdische Poesie ist in der Hülle des Midrasch zum Hohenliede der Ehe und ihres Glückes geworden. Sie entstammt dem Herzen und spricht zum Herzen des Mannes, der die Ruhe seiner Seele nur bei seinem Weibe findet[29]), und dem ihr Tod ein Leid ist, verzehrend wie der Brand des Tempels auf Zion[30]); sie redet aus der Seele des treuen Weibes, das noch mehr als der Mann sein tiefstes Glück in der Ehe findet[31]).

VI.

Weil so viel Liebe und so viel Gemüt hinein versenkt ist, ist die jüdische Ehe innig und zart geworden. Der Gatte soll nach dem Rate des Talmud an die feinere, empfindlichere Art des Weibes denken, „er soll sich ja in acht nehmen, daß er sie nicht kränke, denn die Tränen fließen leicht bei ihr, und jede Kränkung sitzt tief"[32]). Er soll sie lieben wie sich selber und sie ehren mehr als sich selbst[33]), denn sie ist seine Krone[34]) und durch ihr Wirken weilt der Segen in seinem Hause[35]).

Das erste Weib war Eva genannt worden, das heißt „die Mutter alles Lebendigen"[36]). Die Frau genießt ihre höchste Ehre als Mutter. Das jüdische Volk ist immer ein kinderfrohes und kinderreiches Volk gewesen. Seine Seele sehnt sich nach dem Kinde. „Herr, Gott, was willst du mir geben, ich gehe ja kinderlos dahin"[37]), antwortet Abraham, als Gott ihm alle Herrlichkeit der Welt verspricht. „Gib mir Kinder,

sonst sterbe ich[38]), sagt Rahel zu Jakob, als sie nach langer Ehe immer noch kein Kind ihr eigen nennt. Abraham und Rahel erscheinen hier wie die Verkörperung des jüdischen Menschen und seines tiefsten Verlangens. Alle Liebe und alle Verehrung sammelt sich um das Haupt der Mutter. Ihre Liebe zum Kinde wird geradezu zum Sinnbild und zur Verkörperung des Göttlichen. Der Prophet, der das ausspricht, bringt der Mutter eine beispiellose Huldigung dar. „Wie einen Mann seine Mutter tröstet, so tröste ich euch"[39]). Die Kinder geben dem Weibe seine Stellung. Rabbi Chija, ein großer Lehrer aus der Zeit der Mischna, war trotz unglücklicher Ehe voll Aufmerksamkeit für seine Frau und meinte, da seine Freunde sich darüber wunderten, es ist schon genug, wenn sie uns unsere Kinder schenken[40]).

Die Mutter hat den Kindern das Leben gegeben und hat sie unter Sorgen und Beschwerden erzogen. Darum genießt sie diese Liebe und Verehrung. Aber sie hat auch noch andere Pflichten. Sie steht dem Mann als treue Helferin zur Seite, und wie ihr Gatte ißt auch sie oft genug ihr Brot im Schweiße ihres Angesichtes[41]). Ihr Leben ist ausgefüllt und geadelt durch Arbeit, und so, wie es in Salomos Lied geschildert wird, ist ihr Leben, Schaffen und abermals Schaffen. Sie steht auf, während es noch dunkelt, und in später Nacht erlischt ihre Leuchte nicht. Ihre Arbeit macht sie fröhlich, sie fühlt selbst, wie gut ihr Tun ist und sieht lachend ihrem letzten Tag entgegen. Ihr Leben ist reich bewegt, selbst wenn es sich zwischen den vier Wänden des Hauses abspielt. Die Hausfrau der alten Zeit hat nicht wenig zu leisten[42]). Ist sie wohlhabend, hat sie Dienerinnen mit ins Haus gebracht, dann kann sie sich's leichter machen, war sie reich, dann durfte sie sogar müßig im Lehnstuhl sitzen. So sagt wenigstens die Mischna, aber sie fand energischen Widerspruch. Große Lehrer forderten, selbst die reichste Frau müsse wenigstens Handarbeiten machen, denn der Müßiggang führe zu allem Bösen[43]).

Die jüdische Frau war aber nicht nur Hausfrau. Sie war schon in alter Zeit, geradeso, wie später und auch heute, gleichzeitig im Beruf ihres Gatten tätig. Oder ihr Mann richtete ihr ein Geschäft[44]) ein, oder er übergab ihr die selbständige Verwaltung seines Vermögens. Dadurch erwarb sie schon früh eine praktische Erfahrung und eine Gewandtheit, die den Frauen anderer Kreise abging. Von einer solchen tüchtigen Frau aus dem täglichen Leben erfahren wir gelegentlich im Talmud[45]). Sie leitet ein großes Unternehmen, überwacht viele Angestellte und heißt sie Gelder einziehen und auszahlen. Ihren Finger ziert ein großer Ring, mit dem sie ihre Anweisungen siegelt, aber sie trägt ihn, weil sie ihn braucht, sie trägt ihn nicht als Schmuck. So malt der Talmuderklärer Raschi im 11. Jahrhundert diese interessante Erscheinung. Vielleicht hat er dabei eine Frau aus seinem Kreise in ihrer Tätigkeit gezeichnet.

„Wenn es köstlich gewesen, so ist es Mühe und Arbeit gewesen", steht auch über dem Leben des jüdischen Weibes. Es hat die Last der Arbeit an sich erfahren, aber auch ihren Segen. Es ist nie zur Puppe geworden, niemals zum Spielzeug, auch nicht zur Sklavin, es ist immer so geblieben, wie Salome es gerühmt hat: Escheht chajil, das Weib der Kraft und der Stärke.

VII.

Wir haben die jüdische Frau der Vergangenheit geschildert. Für die Gegenwart kann das Bild nicht mehr ganz zutreffen. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts beginnt eine neue Epoche unserer Geschichte. Bis dahin lebt der Jude in einer eigenen, der jüdischen Welt, und wurde vom Leben draußen wenig beeinflußt. Dann trat er aus dem Ghetto heraus und wurde immer mehr mit Willen und Bewußtsein der Bürger der neuen Zeit. Er ist tätig in die moderne Kultur eingetreten und hat an ihr mitgearbeitet.

Auch die Jüdin ist ganz ein Kind der Gegenwart geworden. Im

Kampf um die Rechte der Frau steht sie mit in der vordersten Reihe, sie gehört zu den Trägerinnen der modernen Formen sozialer Fürsorge, mit Leidenschaft hat sie alle Möglichkeiten ergriffen, um den Kreis ihrer Tätigkeit zu erweitern. Als sich neue Wege zur Bildung den Frauen erschlossen, betraten jüdische Mädchen sie als die ersten, wir sehen sie auf den Bänken der Gymnasien, und sie begegnen uns in den Hörsälen der Universitäten. Den neuen Berufen, die sich ihnen eröffneten, haben sie sich von Anfang an gewidmet. Sie sind früh und stark von der neuen Zeit erfaßt worden.

Wird nicht dadurch im Laufe der Generationen ihr Wesen anders werden?

Die großen Verschiebungen und Veränderungen im Zusammenleben der Menschen, die die jüngsten Jahrzehnte gebracht haben, haben vor allem die Familie getroffen, das Hauptgebiet der Frau. Das alte jüdische Ideal, daß der Mensch sein schönstes Glück in der Ehe findet, besteht nicht mehr in voller Kraft. Die Zahl der Unverheirateten wächst, überall treffen wir auch Frauen, die ganz ihrem Berufe leben, ohne verheiratet zu sein. Die Familien werden klein, die Kinder selten, ein Geschlecht von einzigen Söhnen und Töchtern wächst heran. Die Familie, der alte Wirkungskreis der Frau, wird von diesen Umwälzungen stark berührt. Wird in allem diesem Wechsel das jüdische Weib bleiben, was es gewesen ist? Was wird wohl einst der Geschichtsschreiber von ihm berichten können?

Wir wissen es nicht. Die Zukunft liegt verhüllt vor uns, und wir stehen vor verschlossenen Toren. Doch der Blick in die Vergangenheit beruhigt uns. Die Frau hat im Judentum eine stolze und großartige Geschichte, sie ist ihm ein guter Engel gewesen. Heute winken ihr andere Aufgaben, als einst ihrer Urahne, aber es sind ihr auch die guten und starken Kräfte des Herzens und des Geistes mit auf den Lebensweg gegeben, die das jüdische Weib immer zum Segen für seine Welt gemacht haben. Mit ihnen tritt sie den alten und den

neuen Aufgaben gegenüber. Denn große Aufgaben warten ihrer auch heute.
Das Judentum hat dem Weibe den Weg gewiesen, auf dem es zum Segen werden kann. Seine Ideale sind nicht veraltet, sondern ewige Wahrheit. Das empfinden auch außerhalb unserer Reihen tiefe Geister. Heute weiß Ellen Key nicht genug das Judentum zu preisen wegen der Weisheit, mit der es die höchsten Probleme des Weibes erfaßt hat. „Ehe nicht die Menschen anfangen," sagt sie[46]), „mit alttestamentarischer Schlichtheit und alttestamentarischem Ernst die Lebensfragen zu behandeln, die der Idealismus des Christentums zwar vergeistigt, aber gleichzeitig erniedrigt hat, kann nicht der Grund zu einer neuen Ethik in diesen Fragen gelegt werden."
Hinwendung zu den Grundsätzen des Judentums verlangt hier Ellen Key von der europäischen Kulturwelt. Für uns bedeutet diese Forderung: „Treue gegen das Judentum". Wahren wir, wahren unsere Frauen diese Treue, dann wird dereinst auch die Zukunft sich das Urteil zu eigen machen, das die Alten über das Geschlecht fällten, denen Moses Mutter angehörte: „Seinen edlen Frauen verdankt Israel seinen Bestand."

ERZIEHUNG UND SCHULE

MORITZ GÜDEMANN

Man hat das Judentum mit Recht die Religion des Geistes genannt, als solche reflektiert sie auch das Wesen des jüdischen Volkes. Das geistige Moment ist in ihm das Ausschlaggebende. Während das klassische Altertum in der Gestalt des Herkules die Körperkraft verherrlicht, ist sein israelitisches Seitenstück Simson ein Wahrzeichen des sittlichen Verfalls und der sozialen Verwilderung. David, der den Riesen Goliath schlägt, ist nicht wegen dieses Heldenstücks, sondern als Dichter der Psalmen Gegenstand der Verehrung. Das Wesen des Judentums findet seinen entsprechendsten Ausdruck in dem Worte des Propheten Sacharia: „Nicht durch Macht und nicht durch Stärke, sondern durch meinen Geist — spricht der Ewige der Heerscharen" (4, 6). Dieses Wesen des Judentums mußte ganz besonders in der Erziehung, in dem Bildungsideal, das dem Volke vorschwebte, zum Ausdruck kommen. Nächst dem Monotheismus charakterisiert das Judentum nichts so sehr wie der Drang seiner Bekenner nach Geistesbildung.

Wenn Schiller Andromache zu ihrem scheidenden Gatten sagen läßt: „Wer wird künftig deinen Kleinen lehren, Speere werfen und die Götter ehren?", so hat er damit treffend ausgedrückt, worauf es dem griechischen Vater der alten Zeit bei der Erziehung seines Sohnes ankam. Die körperliche Ausbildung, die Entwicklung der Kampftüchtigkeit war die Hauptsache, erst in zweiter Linie stand das religiöse Moment, das überdies im Bereiche des Polytheismus mehr Form- und Formelsache war und keine besondere geistige Vertiefung beanspruchte. Wie anders zeigte sich in Hanna, die ihren langersehnten Sohn Samuel dem Dienste Gottes weiht, der Geist des jüdischen Volkes! Zwar hat man auch im alten Israel

das Waffenhandwerk geübt. Das jüdische Volk darf sich der Makkabäer rühmen, es hat den Römern — in einem Kampf um die höchsten geistigen Güter — mutigeren und hartnäckigeren Widerstand geleistet als alle, die von ihnen unterjocht wurden. Aber dieser Zug tritt zurück in dem Gesamtbilde des jüdischen Volkscharakters, der bezeichnender in den Psalmworten zum Ausdruck gelangt: „Nicht auf meinen Bogen vertraue ich, und nicht mein Schwert rettet mich, sondern du — Gott — rettest uns von unsern Drängern, und unsere Hasser machst du zuschanden."[1]) Das jüdische Volk hatte andere Kämpfe zu bestehen und andere Kriege auszufechten, als sie durch „Blut und Eisen" auf dem Schlachtfeld zur Entscheidung gelangen. Es war für „Kriege Gottes"[2]), für „Kämpfe des Geistes" bestimmt, und wenn für die Ausübung des eigentlichen Kriegshandwerks schon in der Erziehung der Grund gelegt werden muß, so darf man voraussetzen, daß im Volke Israel die Vorbereitung für die Geisteskämpfe ebenfalls schon bei der Erziehung begann.

Die Bibel spricht nicht viel von der Erziehung der Kinder, aber sie spricht viel von Kindern. Was die Thora aus der Jugendzeit Esaus und Jakobs, was sie von Josef und seinen Brüdern erzählt, und wie sie es erzählt, zeugt von tiefem Verständnis des Kindes und seiner Entwicklung. Die Thora weiß, daß das Kind der Vater des Mannes ist. — In dem Ausruf: „Kinder seid ihr dem Ewigen eurem Gotte"[3]) liegt die höchste Bewertung des Kindschaftsverhältnisses.

Erst in den „Sprüchen Salomos" wird die Erziehung Gegenstand aufmerksamer Behandlung. Weil nun in diesem Buche die „Weisheit" als die das Leben beherrschende Macht in den Vordergrund gestellt wird, während in früheren Zeiten mehr auf die „Gerechtigkeit" Wert gelegt wird, hat man diese Worte zu Schlagworten für verschiedene Ziele der Erziehung gemacht. Aber das ist bloße Wortdeutung. Einen festeren Boden für unsere Untersuchung, als Worte bieten können, bildet der alle biblischen Bücher von Anfang bis zu

Ende durchdringende Grundgedanke des Judentums, der ethische Monotheismus, der naturgemäß auch für Erziehung und Unterricht bestimmend sein mußte. Am prägnantesten ist dieses Erziehungsideal in den Worten der Thora ausgesprochen, die das Judentum zu seiner Bekenntnisformel gestempelt hat und als sein heiligstes Gebot betrachtet: „Höre, Israel, der Ewige unser Gott ist ein einiges, ewiges Wesen. Und du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft. Und es sollen diese Worte, die ich dir heute gebiete, in deinem Herzen sein. Und du sollst sie einschärfen deinen Kindern und davon reden, wenn du zu Hause sitzest, wenn du gehest auf dem Wege, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst."[4])

Nach diesen Worten ist der einig-einzige Gott der Mittelpunkt des menschlichen Lebens, und es war die Aufgabe der Erziehung, das Kind dazu anzuleiten, alles und jedes auf diesen Mittelpunkt zu beziehen. Dies ist der leitende Gedanke der oben angeführten grundlegenden Thoraworte. In der vollständigen Aneignung und Betätigung desselben haben wir das Erziehungs- und Bildungsideal zu erblicken, das mit der zunehmenden Befestigung des Monotheismus immer tiefer im Volke Israel Wurzel fassen mußte, und das auch im jüdischen Volke die Richtschnur geblieben ist. Von der Größe dieser Erziehungsaufgabe wird man sich erst den rechten Begriff machen, wenn man erwägt, daß das kleine Volk Israel von einer im Polytheismus und in sittlicher Verwilderung versunkenen Heidenwelt umgeben und der von ihr ausgehenden Verführung unausgesetzt preisgegeben war. Auf diese Gefahr machen die Thora und die Propheten unablässig aufmerksam. Dagegen konnte aber nur das Haus Schutz gewähren. Dies ist ein zweiter Umstand, der das Erziehungswesen im Volke Israel kennzeichnet, und der deshalb in dem erwähnten Hauptstück der Thora nachdrücklich betont wird. Dem Hause wird in der Bibel zumal in pädagogischer Hinsicht eine Be-

deutung beigelegt, die es bei keinem andern Volke des Altertums besessen hat. Das Haus ist das Bollwerk und die Schutzwehr des ethischen Monotheismus gegen die von außen eindringenden, trübenden und zerstörenden Einflüsse. Die Eltern aber sind als Erzieher und Lehrer die berufenen Verteidiger dieser Festung. Was wir Häuslichkeit nennen mit allen den durch den Klang dieses Wortes ausgelösten warmen Empfindungen des Familienlebens, das ist im Altertum nur im Volke Israel zu finden gewesen, und es ist das Erbgut des jüdischen Volkes geblieben. Man braucht nur die der Lobpreisung der Häuslichkeit gewidmeten Stellen in den Psalmen sich zu vergegenwärtigen. „Wenn Gott nicht das Haus baut, so mühen sich seine Bauleute vergeblich.“[5]) „Dein Weib ist wie ein fruchttragender Weinstock im Innern deines Hauses, deine Kinder sind wie Ölbaumsprößlinge rings um deinen Tisch.“[6]) Was aber hier als die durch die Geschichte Israels sich hinziehende Eigentümlichkeit seines Erziehungswesens nachgewiesen ist — der sittigende Einfluß der Häuslichkeit auf die Kindesseele, und die Einpflanzung des Monotheismus in das kindliche Gemüt durch Vater und Mutter — das ist alles nur die Ausstrahlung oder Erfüllung des von der Thora in den angeführten Worten aufgestellten Erziehungsideals.

Dasselbe gilt von der Spruchsammlung, die dieses Erziehungsideal, auch ohne es ausdrücklich zu erwähnen, voraussetzt. Was hier dem Zeitgeschmack zuliebe unter dem Namen der „Weisheit“ als Lebensrichtschnur empfohlen und verherrlicht wird, das ist doch nur die angestammte Religion. „Wenn du gehst, wird sie dich leiten, wenn du dich hinlegst, wird sie über dich wachen, und wenn du erwachst, wird sie Zwiesprache mit dir halten“, heißt es hier in unverkennbarer Anlehnung an das Erziehungsideal der Thora[7]). Hier wird nun auch auf die Erziehungsaufgaben näher eingegangen. „Wer die Rute spart, haßt seinen Sohn, aber wer ihn liebt, sucht ihn heim mit Züchtigung.“ „Schon der Knabe wird erkannt an seinem Treiben, ob lauter und gerade sein Tun ist.“ „Unterweise den

Knaben gemäß seiner Art; und auch im Alter wird er davon nicht weichen." „Rute und Zurechtweisung verleiht Weisheit, aber ein Knabe, sich selbst überlassen, macht seiner Mutter Schande."[8]) Hier wird ausschließlich die Mutter erwähnt. Vielleicht, weil das Herz der Mutter empfindlicher ist, aber es wird ihrer neben dem Vater auch sonst oft gedacht. „Höre mein Sohn die Zucht deines Vaters, und lasse nicht von der Weisung deiner Mutter." „Ein kluger Sohn erfreut den Vater, aber ein törichter ist der Gram seiner Mutter."[9]) Schwerlich wird man behaupten, daß an diesen und vielen anderen Stellen die Mutter nur eine dem Parallelismus dienende Variante ist. Ihre fast regelmäßige Erwähnung neben dem Vater beweist, daß ihr nach der Meinung des Spruchdichters ein Anteil an der Erziehung zukommt. Man ist vielleicht berechtigt zu sagen: der größere, da es sich um die Erziehung im Hause handelt. Nachdrücklicher ist dieser Einfluß in dem der biederen Frau gewidmeten Lobliede betont, mit dem das Spruchbuch schließt. „Ihren Mund tut sie auf mit Weisheit, und milde Lehre ist auf ihrer Zunge. Es treten ihre Söhne auf und preisen sie, ihr Mann und rühmet sie."[10]) Diese Sätze sind beredte und ehrenvolle Zeugnisse nicht bloß für die hervorragende Stellung, sondern auch für die ersprießliche Erziehungstätigkeit der jüdischen Frau und Mutter.

Ausführlicher verbreiten sich über Erziehung und Unterricht und einen tieferen Einblick in dieses Gebiet gewähren die in Mischna und Talmud sowie in den verwandten Schriften überlieferten Lehren und zeitgemäßen Anordnungen. Das jüdische Volk hat nach verzweifelten Kämpfen sein Vaterland und sein Heiligtum eingebüßt, aber es findet Ersatz für beides in seiner Thora. Was ein Franzose von der Natur gesagt hat — „La nature est une patrie sans frontières" — das gilt für das jüdische Volk von der Thora, „ein Vaterland ohne Grenzen", das, so versprengt auch die einzelnen Gruppen der Diaspora sein mochten, sie alle zu einer geistigen Gesamt-

heit vereinigte. Indem das jüdische Volk sich in seine Lehre versenkte, ihre Schätze hob und ausmünzte, ist es zum Lehrer, indem es sich selbst erzog, zum Erzieher der Menschheit geworden. Eigentlich heißt es das Meer in Tropfen auflösen, wenn man von Erziehung im Judentum spricht: das ganze Judentum ist Erziehung, die ganze Menschheit ist bei ihm in die Schule gegangen. Der Vers: „Rühret nicht an meine Gesalbten, und beleidigt nicht meine Propheten“[11]) wird auf die Schulkinder angewendet, sie bilden den Ersatz für Priester und Propheten. Niemals sind die Schulkinder von einem Volke höher bewertet worden. Das Korrelat bildet die Hochschätzung der Lehrer, auf die die Worte im Buche Daniel (12,3) angewendet werden: „Die da viele zur Gerechtigkeit anleiten, gleichen den ewigen Sternen.“[12])

Die Grundlage bildet zwar auch in der nachbiblischen Zeit die häusliche Anleitung. Der Vater — so schreibt die Tradition vor[13]) — soll seinen Sohn, sobald er sprechen kann, die Verse lehren: „Die Thora, die uns Moses geboten hat, ist ein Erbe der Gemeinde Jakobs“, und „Höre, Israel, der Ewige unser Gott ist ein einiges ewiges Wesen“.[14]) Der Vater soll auch Sorge tragen, daß sein Sohn ein ehrliches Handwerk lerne, denn „wer seinen Sohn kein Handwerk lernen läßt, lehrt ihn gleichsam das Räuberhandwerk.“ — Je mehr aber das Volk seinen Beruf in der Pflege der Thora und der heiligen Traditionen erkannte, desto weniger konnte die häusliche Erziehung und Belehrung für sich allein diesem Zweck genügen. Es entsteht die Schule, sie wird die Pflanzstätte der Religion und Sittlichkeit, wo schon in der Kindesseele die Begeisterung für die höchsten Ziele und für die großen Vorbilder der Vergangenheit geweckt wird.

Schon in früher Zeit ist in Palästina der allgemeine, obligatorische und unentgeltliche Jugendunterricht eingeführt worden, den das klassische Altertum niemals gekannt hat. Die talmudische Quelle führt seine Anordnung auf Simon ben Schetach zurück, der um hundert vor christlicher Zeit-

rechnung gewirkt hat[15]). Er erhielt durch spätere Maßnahmen den Charakter und Nachdruck einer von Religionswegen gebotenen Pflicht. Eine Tradition begründet die Einrichtung damit, daß bei der ursprünglichen Beschränkung der Belehrung auf das Haus vaterlose Kinder derselben verlustig gegangen seien. Zur Abhilfe dieses Übelstandes seien in Jerusalem, dann in jedem Bezirke Schulen eingerichtet worden, aber noch seien die Knaben teils gar nicht, teils erst im Alter von 16 oder 17 Jahren in diese Schule geschickt worden und überdies hätte es dort an der erforderlichen Aufsicht gefehlt. Deswegen habe Josua ben Gamala — einer der letzten Hohepriester des zweiten Tempels (63—66 nach Christi) — die Tradition segnet sein Andenken mit den Worten, die auch auf Samuel, Esra, Hillel angewendet werden, daß nämlich ohne ihn die Thora in Israel in Vergessenheit geraten wäre — in allen Ortschaften Lehrer bestellt, zu denen die Knaben im Alter von sechs oder sieben Jahren in die Schule geschickt werden mußten[16]).

Dieses Beispiel wurde auch für die Diaspora verbindlich. Die Schule ist seitdem die wesentlichste Institution der Gemeinde geblieben, hinter der selbst das Gotteshaus zurückstand. An einem Ort, wo sich keine Schule befand, sollte man nicht wohnen[17]). Dafür, daß der Unterricht unentgeltlich sein mußte, berief man sich auf das Wort Moses: „Ich lehre Euch Satzungen und Rechte, wie Gott mich geheißen hat", das deutete man, so wie Gott solle man ohne Entgelt lehren[18]). Dieser Grundsatz galt auch für den höheren Unterricht. Aus dem Lehramt einen Broterwerb zu machen, war strenge verpönt[19]), höchstens entschädigte man die Lehrer für die Zeit, die sie dem Unterricht widmeten, aber die angesehensten Lehrer bezogen ihren Lebensunterhalt etwa aus dem Ackerbau oder dem Betrieb eines Handwerks — wie ja auch einem jeden der Apostel ein solches zugeschrieben wird — und noch Maimonides, der bekanntlich Arzt war, und spätere Gelehrte eifern gegen die Besoldung der Rabbiner, denen ja

der höhere Unterricht oblag. Einen Schulzwang im modernen Sinne hat es nicht gegeben, an seiner Stelle erzielte denselben und noch größeren Erfolg das Gefühl einer religiösen Pflichterfüllung und die allgemeine Freude am Lernen, in der alt und jung einander begegneten und miteinander wetteiferten. Diese allgemeine Wertschätzung der Bildung machte den Schulzwang entbehrlich, man entzog auch ohne ihn die Kinder der Schule nicht; eher machte sich zuweilen ein förmlicher Andrang geltend.

Wenn hier nur von Knabenunterricht die Rede ist, so hat dies darin seinen Grund, daß man das weibliche Geschlecht nicht zum Studium der Thora anhielt, sondern es ausschließlich für die Pflichten der Hausfrau und Mutter erzog, doch gab es auch eine Meinung, die es für geboten hält, die Mädchen in der Thora zu unterrichten (Sota 20a), und es fehlt in der Tat nicht an gelehrten Frauen, deren im Talmud gedacht wird.

Durchforscht man die Literatur, die über das altjüdische Erziehungs- und Schulwesen Aufschluß gibt, so stößt man auf zahlreiche Bemerkungen, Erfahrungssätze, Ratschläge und Regeln, die einen reichen Schatz der Pädagogik und der Didaktik ergeben. Vor allem aber veranschaulichen sie einen wahren Kultus der Geistesbildung und das allseitige Bestreben, diese den Kindern als das kostbarste Gut auf ihren Lebensweg mitzugeben. Darin findet die Äußerung des Josephus ihre Bestätigung: „Mehr als um alles bemühen wir uns um die Kindererziehung“[20]). Und diese Bemühung galt nicht nur den Kindern der Begüterten, sondern in vollem Maße auch den Kindern der Armen. Von Palästina erging in talmudischer Zeit die Weisung an die babylonische Judenheit: „Habt besonders acht auf die Kinder der Armen; denn von ihnen geht die Thora aus[21]).“

Nur ein Volk wie das jüdische, das geistig und sittlich über die Umwelt sich erhaben fühlte und aus dem Grunde fühlen durfte, weil es in seiner Gesamtheit in der Pflege seiner Lehre und

in dem Streben nach den höchsten sittlichen Idealen Lebensaufgabe und Lebenselement erblickte, vermochte sich den ungünstigsten Umständen zum Trotz, wenn auch nicht als politische Einheit, so doch als eine unlösbare Glaubensgemeinschaft zu erhalten, ja sogar auf den Grundlagen der Vergangenheit eine neue Geisteswelt aufzubauen.

Es wäre verfehlt, das altjüdische Erziehungs- und Bildungswesen deshalb, weil es nur von der Thora ausging und darin aufging, einseitig zu nennen. Allerdings war die Thora nur eines, aber was war den Juden dieses Eine? Ein Zauberwort, das alle Geheimnisse lüftete, ein Edelstein, in dessen unzähligen Facetten Zeitliches und Ewiges sich spiegelte. Deshalb blieb dem in die Thora sich Vertiefenden nichts fremd. Der Talmud, an sich einseitig, ist von einer Vielseitigkeit, in der kein anderes Sammelwerk früherer Zeit ihm gleichkommt. Aus diesem Gesichtspunkt erklärt sich die das Judentum der Diaspora kennzeichnende Tatsache, daß es scheinbar aus dem Bereich der Thora nicht heraustrat und dennoch ganz neue Gebiete des Wissens sich erschloß oder vielmehr der Thora anschloß. Ein kleines Reich hatte man dem Judentum genommen, ein größeres hat es sich erobert. In Babylonien wie in Spanien bemächtigte es sich der Philosophie, und es wurde eine führende Macht auf diesem Gebiete. Wenn wir das spanisch-arabische Zeitalter überblicken, das man das goldene Zeitalter des Judentums nennen kann, so finden wir eine Fülle gelehrter Produktion, von der man auch auf eine Fülle der Schulen und Akademien schließen darf. Schöpferische Leistungen traten zutage, die der Gegenstand eifrigsten Studiums im Kreise der durch die feierlichsten Ehrennamen ausgezeichneten Doktoren der Scholastik wurden. Namen wie Maimonides erklangen in den Hörsälen der neugegründeten geistlichen Universitäten wie in den jüdischen Talmudschulen. Juden waren es, die Europa zuerst mit den philosophischen und medizinischen Schriften der Griechen und

Araber bekanntgemacht, die gleichsam als Oberbibliothekare einer ursprünglich ihnen selbst fremden Bücherei, deren Schätze der europäischen Gelehrtenwelt dargeliehen haben. Aber niemals ist es ihnen in den Sinn gekommen, daß sie mit ihren doch ganz neuartigen wissenschaftlichen Bestrebungen die Grenzen der angestammten Thoraforschung überschritten. Die Philosophie dünkte den jüdischen Gelehrten jüdisch zu sein, denn ihr gehörten die Probleme von der Schöpfung und von dem Wesen Gottes an, an deren Erörterung man sich nach der Mischna[22]) nur im engen Kreis der Wissenden heranwagen sollte, und überdies konnte man, wie es Maimonides tut, sich auf den Satz in den „Sprüchen“[23]) berufen: „Mangel an Erkenntnis bringt der Seele kein Heil.“

Von dieser Synthese der Thora und der weltlichen Wissenschaften war seither in der spanisch-arabischen Judenheit auch der öffentliche Unterricht beherrscht. Ein Gelehrter des 12. Jahrhunderts, Zeitgenosse des Maimonides, namens Joseph ben Jehuda Aknin aus Barcelona hat in seinem Buche „Heilung der Seelen“ in längerer Ausführung und mit eingehender Begründung aus Bibel, Talmud und philosophischen Autoren der Griechen und Araber ein förmliches Unterrichtsprogramm aufgestellt, das sich über den Lehrstoff und das Verhalten des Lehrers verbreitet. Er schreibt vor, daß der Lehrer die Sache, die er lehren soll, selbst vollständig beherrsche und im Vortrage auch nicht über die Fassungskraft der Schüler hinausgehe, daß er geduldig und freundlich sei, die Schüler wie seine eigenen Kinder ansehe und mit Achtung behandele; daß er das, was er lehrt, auch selbst tue, daß er umsonst lehre und auch die Schüler dazu erziehe, nicht äußerer Vorteile halber, sondern um ihrer selbst willen der Thora und der Wissenschaft obzuliegen.

Stand auch das Erziehungs- und Unterrichtswesen in den anderen Ländern der Diaspora nicht auf der gleichen Höhe, bewegte es sich auch weiter in den alten Geleisen — die Pflicht, die Jugend zu unterweisen, wurde nie und nirgend vernach-

lässigt, sondern ihr wurde die sorgfältigste Pflege gewidmet. Christliche Predigten stellen der Vertrautheit der Juden mit ihren heiligen Schriften oft ein ehrenvolles Zeugnis aus. So sagt im 13. Jahrhundert Berthold von Regensburg in einer Predigt: „Ir wollent alles mit den iüden einen krieg (Disput) haben. So sint ir ungelert; so sint sie wol gelert der schrift." Desgleichen sagt der Laienprediger Sebastian Lotzer um 1523 von den Juden: „Ja freilich sind sy glert, sy leren jr Kind von jugent auf jr gsatz verston." Wenn auch diese Anerkennung eine unbeabsichtigte ist — dem einen ist es darum zu tun, die Christen vor religiösen Disputen mit den Juden wegen ihrer Bibelfestigkeit zu warnen, der andere beruft sich in reformatorischer Absicht darauf, um das kirchliche Verbot der Bibellektüre als schädlich zu bekämpfen — so ist sie ein um so wirksameres Zeugnis für die reichen Erfolge der Erziehung und des Unterrichts bei den Juden.

In dieser Richtung verdienen besonders die ethischen Schriften Hervorhebung, die dem Mittelalter ihre Entstehung verdanken, vor allem das „Buch der Frommen", das eine Sammlung von Sittenlehren bildet, die hinsichtlich des Rechtsgefühls, des Freimuts, der Gemütstiefe, der Menschenliebe, die darin Ausdruck finden, von ähnlichen, außerhalb des Judentums entstandenen Moralschriften nicht übertroffen, in manchen Punkten nicht einmal erreicht worden sind. Sie zeigen, daß es den Juden des Mittelalters nicht bloß um Geistesbildung, sondern auch um Herzensbildung der Jugend zu tun war.

Leider hat die aufsteigende Linie, in der das jüdische Erziehungs- und Unterrichtswesen sich bis dahin bewegte, im Reformationszeitalter ihr Ende erreicht. Die Renaissance der Wissenschaften belebte und verallgemeinerte nach und nach die klassischen Studien in der abendländischen Christenheit, und auch das Bibelstudium und die Kenntnis der hebräischen Sprache wurden in ihren Kreisen gefördert. An den Juden, um die sich unter den damals wieder heftig einsetzenden Verfolgungen das Ghetto enger schloß, ging diese geistige

Bewegung vorüber, und es trat bei ihnen ein kultureller Stillstand ein. Wenn der Jugendunterricht auch unablässig gepflegt wurde, so litt er doch unter den Wirkungen der engen und trüben sozialen Verhältnisse und der religiösen Unterdrückung auch an seinem inneren Wert — an Ordnung und Methode — schweren Schaden.

Verhängnisvoll wurde, daß der Unterricht — im 17. und 18. Jahrhundert — nicht in Gemeindeschulen, sondern von Privatlehrern in ihren Wohnzimmern (Chedarim) unter den übelsten Zuständen, die ein meist ärmliches Hauswesen mit sich brachte, abgehalten werden mußte. Zum Vorwurf aber kann man den verarmten und verfolgten Juden diesen Niedergang um so weniger machen, als ähnliche Zustände auch im christlichen Deutschland jener Zeiten zu finden waren. Schlimmer als die bekannten Berichte über die Chedarim lautet eine Beschreibung einer Dorfschule — in Langenhausen — noch aus dem Jahre 1795: „50—60 Kinder erhielten ihren Unterricht in einer Schulstube, die zugleich Wohnstube im Winter, ein Magazin für Gänsefutter und im Frühling ein Raum für Gänsezucht war. Die Decke des Zimmers lag einem großen Manne schier auf dem Kopfe und dabei war der Raum so eng, daß die Kinder zum Teil an dem feuerspeienden Ofen, an dessen Geländer nasse Kinderwäsche hing, fast ausdorrten...." [24]) Im Gegensatz zu solchen aller vernünftigen Pädagogik spottenden Schulen stand die sechsklassige Schule der portugiesischen Juden in Amsterdam, die auch Baruch Spinoza besucht hat, die auf streng wissenschaftlicher Basis aufgebaut war und jeder modernen Schule an die Seite gesetzt werden kann. Mit Bewunderung und Trauer schreibt darüber R. Sabbattai Horwitz im 17. Jahrhundert und beklagt den Mangel solcher Schulen in der deutschen Judenheit.

Erst Moses Mendelssohn war es vergönnt, durch seine deutsche Pentateuch-Übersetzung, und seinem Freunde Hartwig Wessely, durch seine „Worte des Friedens und der Wahrheit" den deutschen Juden, wenn auch unter harten Kämpfen, wieder die

Wege ersprießlicher Jugenderziehung zu weisen. Seitdem entstanden Stiftungs- und Gemeindeschulen, in denen nach den Grundsätzen wissenschaftlicher Pädagogik unterrichtet wurde und noch unterrichtet wird. Im allgemeinen wird indessen der Begriff jüdischen Erziehungs- und Unterrichtswesens sich fortan mehr und mehr auf die religiöse Erziehung und den religiösen Unterricht beschränken, denn die profane Bildung erhält die jüdische Jugend schon heut zumeist in den öffentlichen Schulen. Wenn es den Juden auch zur Ehre und zum Vorteil gereicht, daß sie in rühmlichem Wetteifer mit den öffentlichen Schulen eigene Schulen erhalten, in denen der jüdischen Wissenschaft ein größeres Ausmaß an Zeit gewidmet werden kann, so ist es doch als ein Fortschritt anzuerkennen, daß die öffentlichen Schulen und Universitäten der jüdischen Jugend gleich allen Staatsbürgern offenstehen. Ihr Besuch trägt überdies dazu bei, die Spannung zwischen den Angehörigen verschiedener Konfessionen mit der Zeit schwinden zu lassen.

Das ist aber der Hauptgewinn aller Bildung, und ist dem jüdischen Erziehungs- und Unterrichtswesen als das höchste Lehrziel und Bildungsideal vorgesteckt worden, daß die Menschen als insgesamt im Ebenbilde Gottes geschaffene Wesen miteinander sich verbrüdern, wie es der Satz der Thora vorschreibt[25]), den R. Akiba als ihren Hauptsatz bezeichnet: „Liebe deinen Nächsten als deinesgleichen."

VOLKSBILDUNG

PHILIPP BLOCH

1. Was Mose im Unmut darüber, daß ihn selbst sein vertrautester Jünger mißverstanden, als Zurechtweisung sowohl wie als Wunsch geäußert hat: „Wollte Gott, daß das Volk des Herrn samt und sonders Propheten wären, indem der Herr seinen Geist auf sie legte“[1]), ist später im Judentum Ziel und Aufgabe geworden.

„Der Geist Gottes ausgegossen über alles Fleisch“[2]), „Die Erde voll von Erkenntnis Gottes, wie Wasser den Meeresboden bedeckt“[3]), das schwebte den Propheten als Zukunftsideal vor und bildete ein wesentliches Element der messianischen Idee. Der Prophetismus, der mit der ganzen Macht seines Wortes gegen das Eindringen heidnischer, fremder Kulte in Israel sich eifernd einsetzt, der die sittlichen und sozialen Interessen des Volkes dem König und Adel gegenüber mit staunenswerter Unerschrockenheit vertritt, wendet sich zumeist und zunächst mit seiner Belehrung an die große Masse. Darum ist der Ausdruck seiner Rede oft derb und stark, durch Metaphern, Bilder und Gleichnisse belebt und veranschaulicht, immer deutlich und klar. Daraus erklären sich auch namentlich die symbolischen Handlungen des Propheten[4]), die uns auffällig und fremdartig berühren; sie haben eben den Zweck, die Aufmerksamkeit der Menge zu erregen, einen nachhaltigen Eindruck auf sie hervorzurufen. Der Prophet benutzt darum Gelegenheit und Örtlichkeit[5]), wo viele Menschen zusammenströmen, wie den Tempel oder die Tore der Stadt[6]) — d. h. den größten, freien, dem öffentlichen Verkehr und den gerichtlichen und sonstigen Verhandlungen dienenden Platz innerhalb der Stadt vor den Toren —, um seine Ansprachen zu halten, um das Wort Gottes weithin zu künden und möglichst viele Menschen in der Erkenntnis Gottes zu bilden.

Das Volk war sich auch dessen bewußt. Am Sabbat und Festtag pflegte es den Propheten aufzusuchen[7]), um von ihm das Wort Gottes zu vernehmen. Unter der „Erkenntnis Gottes", zu welcher der Prophetismus das gesamte Volk heranbilden wollte, verstand man das Streben, Gottes Wollen und Wirken zu erfassen, das Wort Gottes in sich aufzunehmen und sich so von ihm durchdringen zu lassen, daß religiöses und sittliches Handeln hieraus als spontane und doch notwendige Folge hervorgeht; wie der edle Baum seine Frucht trägt zu seiner Zeit, ebenso bedeckt sich der Mensch, sobald er Gott wahr und treu erkennt, mit Früchten der Liebe und Gerechtigkeit[8]). Schon durch die großzügigen, sittlich wie politisch bedeutsamen und patriotischen Aufgaben, die sich der Prophetismus gestellt hatte, war er veranlaßt, auf alle Glieder des Volkes bildend und belehrend einzuwirken.

2. Auch „die Weisheit" erhebt auf öffentlichen Straßen und Plätzen ihre Stimme, sie läßt sich vor den Toren der Stadt vernehmen[9]); was wohl nichts anderes besagt, als daß die Lehrer und Anhänger der Weisheit mit ihrer Propaganda mitten unter das Volk traten. Was uns von den Lehren der Weisheit erhalten ist, findet sich in den biblischen Büchern der Spruchdichtung: Mischle, Kohelet, teilweise im Hiob, in manchen Psalmen und in dem außerbiblischen Buch des Ben Sira (Sirach). Was man eigentlich unter „Weisheit" zu verstehen habe, und worin sie sich von der „Erkenntnis Gottes" unterschied, läßt sich nicht mehr scharf und deutlich bestimmen; der Begriff ist wohl stets flüssig geblieben und mag zu verschiedenen Zeiten verschieden gebraucht worden sein. Die Propheten sprechen fast nur von der „Erkenntnis Gottes", die Spruchdichter berufen sich mit Vorliebe auf die „Weisheit". Letzten Grundes ist die Weisheit mit der Erkenntnis Gottes im Ziele identisch, der Unterschied scheint nur auf dem Ausgangspunkt zu beruhen. Die Weisheit geht von der Erfahrung und Beobachtung der Weltdinge aus[10]), schlägt also eine weltliche Richtung ein, indem sie „ihr Herz

daran setzt, alles auszuforschen und zu erkunden in Weisheit, was unter dem Himmel geschieht"[11]), sie ist bemüht, Lebenserfahrung, Klugheitsregeln, wohl auch gar eigentliches Wissen, vielleicht sogar irgendwelche Kunstfertigkeit zu lehren. Die Weisheitsdichter strebten also auch darnach, Anhang zu gewinnen, ihre „Weisheit" in Wort und Schrift unter die Leute zu bringen und als Volksprediger und Volksbildner zu wirken. Während jedoch der Prophetismus den Nachdruck auf die sittliche und religiöse Erziehung legte, betonen die Lehrer der „Weisheit" den Wert der geistigen, vernunftgemäßen Unterweisung, des gelehrten Wissens[12]), wie man es eben damals verstand. Die hohe Begeisterung, mit der die letzteren in vollen Tönen den Preis der „Weisheit" singen[13]), hat sich schließlich allen Gemütern mitgeteilt und ist tief in das Volk gedrungen, wie es — mindestens für die talmudische Zeit — ein palästinensisches „Volkssprichwort" bezeugt, welches besagt: „Hast du Wissen erworben, was fehlt dir? fehlt dir Wissen, was hast du erworben?"[14])

3. Eine eigenartige Einrichtung zur Hebung des nationalen und religiösen Volksgeistes, welche durch die Einfachheit der Maßregel und durch die Großartigkeit des Scharfblicks, der sich in ihr kundgibt, Bewunderung erregen muß, und welche einen nicht hoch genug anzuschlagenden Einfluß auf die Entwicklung der jüdischen Volksseele und darüber hinaus geübt hat, ist in dem nachbiblischen Judentum zur Zeit der persischen Oberherrschaft ins Leben getreten, ohne daß wir ihren Urheber mit Sicherheit angeben können. Es ist dies die regelmäßige sabbatliche Vorlesung aus der heiligen Schrift, aus dem Pentateuch. Schon der Historiker Josephus hat die hohe und weitreichende Bedeutung der sabbatlichen Thoravorlesung erkannt; er sagt (gegen Apion II, 17): „Unserem Gesetzgeber lag daran, den Vorwand der Unwissenheit nicht zuzulassen, er betrachtete überhaupt als das edelste und nötigste der Unterrichtsmittel — die Thora[15]). Er verordnete daher, daß man sie nicht etwa einmal oder zweimal oder öfters anhöre,

sondern daß man an jeglichem Sabbat, da man von allen anderen Arbeiten feiere, zu der Vorlesung aus der Thora sich versammeln und sie gründlich lernen solle". Wenn Josephus und ebenso die Talmudisten den Ursprung dieser Einrichtung auf Mose selbst zurückführen[16]) — obschon es im babylonischen Talmud eine direkte Quelle hierfür nicht gibt —, so soll damit weniger eine geschichtliche Tatsache ausgesprochen werden, als vielmehr das hohe Ansehen und das Gewicht zum Ausdruck kommen, welches man der sabbatlichen Thoravorlesung von alters her beilegte. Manche Spuren und Berichte weisen auf den Priester und Sopher Esra, hin, den Reorganisator des Judentums (458—444 ante), von dem wahrscheinlich der Impuls zu dieser Einrichtung ausgegangen ist, die aus dem Pentateuch ein Volksbuch, ja ein Weltbuch gemacht hat. Eine talmudische Überlieferung berichtet[17]), daß Esra die Vorlesung aus der Thora am Sabbatnachmittag (für die Kleinkrämer (?) an den Straßenecken[18]) und am Montag und Donnerstag (für die an den genannten Tagen nach der größeren Stadt kommenden Landleute[19])) eingeführt habe; ob diese Überlieferung zutrifft oder nicht, jedenfalls bringt sie Esra in Verbindung mit der Thoravorlesung. Dazu erwäge man noch, daß Esra seine Reorganisation damit einleitete[20]), daß er am ersten Tage des Neujahrs (445 ante) in Jerusalem auf einem großen, freien Platz vor dem Wassertor dem gesamten Volk, Männern und Frauen, vom lichten Morgen bis zum Mittag aus dem heiligen Buch in der hebräischen Urschrift vorgelesen hat. Da aber das Volk zum größten Teil das Hebräische nicht verstand (weil auch für die Juden die allgemeine Verkehrssprache, das Aramäische, bereits Muttersprache geworden war), hatte er sich mit einem Stab von Schriftgelehrten umgeben, welche in einzelnen Abteilungen den Hörern Vers für Vers übersetzten und die nötigen Erklärungen dazu gaben. Noch in der talmudischen Zeit war es in gleicher Weise Brauch, daß jeder zum Vorlesen Aufgeforderte nicht nur seinen Abschnitt selbst vorlas, sondern

auch einen Meturgeman (Dragoman) zur Seite hatte, welcher jeden einzelnen hebräischen Vers, sobald ihn der Vorlesende beendete, der Zuhörerschaft aramäisch verdolmetschte[21]). Es steht demnach fest, daß die sabbatliche Thoravorlesung ein sehr altes Herkommen ist, und es ist sehr wahrscheinlich, daß sie entweder von Esra selbst oder von seiner Schule, den Soferim, den ältesten Schriftgelehrten, eingeführt wurde. Aus derselben Zeit und derselben Schule schreibt sich wohl die uns als selbstverständlich erscheinende Gepflogenheit her, daß man an jedem Feste die Bedeutung, das Wesen und die Vorschriften der jeweiligen Festfeier vor der versammelten Festgemeinde darlegte. Auch die Talmudisten hielten solche Übung für so selbstverständlich, daß sie ebenfalls von ihnen auf Mose selbst zurückgeführt wird[22]).

4. Es soll nicht darauf eingegangen werden, daß Esra und seine Schule durch die sabbatliche Thoravorlesung, für die es keinen anderen Zwang gab, als das religiöse Bedürfnis oder den Wunsch, sich zu belehren, dem gesamten Judentum in der heiligen Schrift ein ideales Vaterland, eine geistige Heimstätte geschaffen, einen Boden bereitet hat, auf dem die auseinander gesprengten Söhne Judas, die babylonische, die palästinensische und die ägyptische Judenschaft, sich als Mitbürger eines höheren, unsichtbaren Reiches fühlen und zusammenfinden konnten. Es soll hier nur hervorgehoben werden, was für die Bildung der Volksmenge, für die Entwickelung der Volkskultur durch solche Maßnahmen erreicht wurde: die geistigen Kräfte, welche durch die verschiedenen Katastrophen einer lethargischen Starrheit verfallen waren, wurden allgemach wieder frei und regten sich; die aramäische Umgangssprache wurde hebraisiert und dadurch wohl verfeinert, wie sie allerdings auch das Hebräische, das den Gebildeten wieder geläufiger wurde, in Form und Ausdruck stark beeinflußte. Auch der einfache Mann wurde in seinem Sprachschatz bereichert, sein Begriffsvermögen stärkte sich, sein Gesichtskreis wurde erweitert, er lernte sittliche und

religiöse Gedanken verstehen und sich aneignen, er wurde mit den Helden und den Ereignissen der nationalen Geschichte vertraut, er gewann für seinen geistigen Bedarf einen eisernen Bestand an Stücken aus einer so ausgezeichneten und wirkungsvollen Literatur, wie es die biblische ist. Das geistige und religiöse Niveau aller Schichten und Stände wurde dadurch gehoben. Der frühere Hang zur Abgötterei und zur Nachahmung heidnischer Kulte war von da ab in Juda wie weggewischt[23]).

Der Historiker Hekatäus aus Abdera (um 330 ante) erzählt mit staunendem Wohlgefallen, wie er von jüdischen Reisigen begleitet, nach dem Roten Meere reiste; unter ihnen war ein tapferer, unerschrockener Reitersmann, namens Mosollamos (= Meschullam), als der tüchtigste Bogenschütze unter den Hellenen und Barbaren gerühmt. Es war ein langer Zug; als er plötzlich stockte, fragte Mosollamos nach der Ursache. Der Wahrsager des Zuges wies auf einen Vogel hin, der die große Karawane umkreiste, und erklärte: „Dieser Vogel kündet uns, ob wir weitergehen sollen; bleibt er hier, so müssen auch wir hier warten, fliegt er weiter, dann müssen wir die Richtung seines Fluges nehmen.“ Mosollamos schweigt, spannt den Bogen, nimmt den Vogel aufs Korn und bringt ihn zur Strecke. Darob großer Unwille bei dem Wahrsager und anderen Reisenden. Mosollamos aber spricht: „Was ereifert ihr euch? Wie konnte der Vogel über unsere Reise etwas Richtiges künden, da er, was ihm selbst frommte, nicht vorhersah! Hätte er die Zukunft vorher wissen können, so wäre er nicht an diesen Ort gekommen, aus Furcht, daß ihn nicht erschieße Mosollamos, der Jude“[24]). — Was der griechische Historiker hier von einem einfachen Reitersmann erzählt, ist gewiß unverdächtig und beweist, wie tief die biblische Anschauung von der Nichtigkeit aller Wahrsagerei und Zauberei in alle Schichten des Volkes eingedrungen war — wahrscheinlich doch infolge der sabbatlichen Thoravorlesung. Die Thora wurde nicht nur Gemeingut der jüdischen Gesamtheit; alle

Gemüter waren auch von dem Bewußtsein durchdrungen, daß sie sich unmittelbar an das ganze Volk richtet, daß sie für jeden einzelnen und zu jedem einzelnen spricht, daß sie jedem einzelnen die Regel und Richtschnur angibt, um gleichsam persönlich mit Gott in Verkehr zu treten. Eine sehr ansprechende Allegorie hierfür hat uns der unvergleichliche Kommentator unserer Bekenntnisschriften R. Salomo Jizchaki (Raschi genannt) aufbewahrt[25]): „Als Mose“ — so zitiert er — „(die Thora) den Priestern, den Söhnen Levis, einhändigte (nach Deuteron. 31,9), stellten die Israeliten Mose zur Rede: wir haben doch auch am Sinai gestanden und haben die Thora empfangen, ja uns ist sie übergeben worden; warum willst du nun die Söhne deines Stammes, die Priester zu Herren und Machthabern über sie machen; eines Tages werden sie uns sagen: nicht euch, sondern uns ist sie übergeben worden! Wie Mose solches hörte, freute er sich sehr und sagte: „Heute bist du zum Volke geworden“[26]).

5. Aus der sabbatlichen Thoravorlesung ist die jüdische Gebetsordnung hervorgegangen, ist die Synagoge entstanden, hat sich die eigentliche Predigt, die Homilie, entwickelt. Das Wesen der jüdischen Predigt besteht darin, daß sie einen Vers oder ein Stück aus der heiligen Schrift eingehend zu erklären sucht; indem nun die Erklärung den einfachen oder vielfachen Sinn des Schriftwortes auseinanderlegt, fallen dabei zugleich religiöse und sittliche Mahnungen und Warnungen gleichsam heraus. Wie sich dieser Entwicklungsprozeß vollzogen hat, darüber fehlt uns jede verläßliche Überlieferung. Wir müssen uns mit Vermutungen begnügen, allerdings mit solchen, die aus den Mitteilungen und Gepflogenheiten einer späteren, der talmudischen Zeit, verglichen mit dunkeln, sagenhaften Erinnerungen der Vorzeit, sich fast unwillkürlich aufdrängen. Danach dürfen wir es als höchst wahrscheinlich betrachten, daß die Predigt ursprünglich nur der Volksbelehrung dienen wollte, um die große Masse mit der Thora bekannt und vertraut zu machen. Anfangs sind daher die

Prediger wohl schwerlich über die schlichte Wort- und Sacherklärung des vorgelesenen Abschnitts hinausgegangen. Als jedoch die Bekanntschaft mit der heiligen Schrift und die Vertrautheit mit den biblischen Gestalten allgemein geworden war, da stiegen auch die Ansprüche, welche die Zuhörer an den Vortrag und die Prediger an sich selbst stellten, zumal die Predigt sich allmählich zu einem Akt des synagogalen Gottesdienstes herauszubilden begann. Die Schrifterklärung, deren sich die Halacha bediente, war entweder an die Überlieferung gebunden oder mußte doch einen autoritativen Rückhalt aufweisen, da ihr Ergebnis die Praxis dauernd beeinflußte[27]). Dagegen durfte die Predigt bei ihrer Schrifterklärung der Eingebung des Augenblicks folgen; da eine derartige Schrifterklärung, schon als Privatmeinung, die religiöse Praxis weder binden noch lösen konnte, so war ihren Ausführungen, sofern sie sich mit den religionsgesetzlichen Bestimmungen nicht in Widerspruch setzten, der weiteste Spielraum überlassen. Der Prediger konnte nach Begabung und Belieben seine Phantasie spielen lassen, um dem biblischen Wort Farbe und Perspektive zu verleihen und die Zuhörer an seinen Vortrag zu fesseln. Infolge solcher Freiheit wuchs die Lust, zu hören und zu reden, zumal als in späterer Zeit jedes politische Leben erlosch und die Synagoge zum „Volkshaus“[28]) wurde. Bei jeder Gelegenheit wurden Aussprüche aus der heiligen Schrift angewandt; wenn man auseinanderging, wenn Gastfreunde voneinander schieden, pflegte der Scheidende seinen Segenswunsch in der Deutung eines Bibelwortes als Erinnerungszeichen zurückzulassen[29]). All dies war die mittelbare oder unmittelbare Folge der sabbatlichen Thoravorlesung, an welche anknüpfend, die Rabbinen durch ihre Predigten das Verständnis des Bibelwortes und die Kenntnis der religiösen Vorschriften in die weitesten Volkskreise trugen. Dabei wirkte aber auch das Volk wiederum auf die Rabbinen zurück, indem es sie nötigte, um mit ihrem Vortrag die Gemüter zu treffen, aus der Enge der Schulweisheit herauszutreten und die geistigen Bedürfnisse der

menschlichen Natur wie die Stimmungen ihrer Zeit zu beachten und zu würdigen. Wenn Männer von solchem Range, wie Akiba ben Josef[30]) und Jehuda Hanassi[31]) die Erfahrung machten, wie unverblümt erzählt wird, daß die Zuhörer bei ihrem Vortrag einschliefen, so lernten sie daraus, von ihrer Höhe herabzusteigen und sich dem Volksgeist anzupassen. Wie nach dem Ausspruch des Horaz der Dichter darauf ausgeht, zu belehren und zugleich zu unterhalten, so hat die rabbinischen Prediger das gleiche Bestreben jederzeit geleitet. Die rabbinische Predigt ist eben in gewissem Sinn eine Art Volkspoesie[32]), wie sie auch wirklich echte Stücke alter Volkspoesie zu uns herübergerettet hat. Der talmudische Rabbinismus schärft wiederholt seinen Jüngern ein, ihren Vortrag auf das Interesse und die Spannung ihrer Zuhörerschaft einzustellen. Daß dieser Rat auch wirklich befolgt wurde, kann man aus dem ersehen, was von jenen rabbinischen Predigten den Unbilden der Zeit getrotzt hat und auf uns gekommen ist. Es ist dies ein ganz beträchtlicher Gedankenschatz buntesten Inhalts, auch äußerlich eine sehr umfangreiche Literatur; man nennt sie Agada. Die Agada eroberte sich große Volkstümlichkeit, und die Talmudisten meinten, daß sie solcher Beliebtheit ihrem Namen zu verdanken habe, indem sie das Wort in einer mehr witzigen und schmeichelhaften als zutreffenden Ableitung dahin erklärten: sie heiße Agada, weil sie das Herz des Menschen für sich einnehme und erfrische[33]). In Wirklichkeit deckt sich das hebräische Wort Agada oder Hagada ganz und gar mit dem deutschen Wort „Erklärung"[34]); es bedeutet also „Schrifterklärung", „Predigt".

6. Wie sehr der geistige und sittliche Bildungsstand im Volk durch die agadischen Vorträge gehoben und verallgemeinert wurde, ist aus mannigfachen Anzeichen ersichtlich.

Die geistige Regsamkeit, welche sich auch in den untersten Volksschichten kundgibt, die Vertrautheit mit der Bibel und der biblischen Geschichte, der man allenthalben begegnet, die

agadische Manier, in der ein einfacher Mann die Erklärung eines Schriftwortes versucht, all das können nur Äußerungen eines Volksgeistes sein, auf den in anhaltender und liebevoller Belehrung eingewirkt worden ist. Einige wenige Proben mögen hierfür genügen. Rabbi Josua ben Chananjah (um 130 post) kam auf einer Reise müde und durstig an einem fremden Orte an. Beim Eintritt in die Stadt sah er ein Mädchen, das Wasser holte. Er bat sie um einen Trunk. Sie reichte ihm den Krug und tränkte auch seinen verdursteten Esel. — R. Josua dankte ihr mit dem höflichen Wort: „Du hast gehandelt wie die Ahnfrau Rebekka", worauf das schlichte Mädchen schlagfertig erwiderte: „Ich habe wohl wie die Ahnfrau Rebekka gehandelt, du aber nicht wie Elieser, der Knecht Abrahams" (welcher die Rebekka reich beschenkte).[35]) — Ein bedeutender Synagogenlehrer, Rabbi Jonathan, wurde auf einer Reise nach Jerusalem von einem Samaritaner wegen der Heiligkeit des Berges Garisim, an den selbst die Sintflut sich nicht herangewagt haben soll, in eine Polemik verwickelt und geriet dabei in arge Verlegenheit. Da trat zum Erstaunen des Rabbi sein Eseltreiber dazwischen und fertigte den Samaritaner mit schlagender Antwort ab, worauf der Rabbi mit Beziehung auf das Hohelied ausrief: „Auch die Unwissenden in dir (Israel) sind treffender Worte so voll, wie der Granatapfel (von Körnern)!"[36])

Noch wichtiger aber war die Wirkung der Volksbelehrung in sittlicher Beziehung. Wenn wir beispielsweise die heilige Scheu vor dem Eide beobachten, welche alle Volksklassen durchdrang und welche in allerlei Volkserzählungen von den schlimmen Folgen eines wenn auch richtigen, jedoch unbesonnenen Schwurs ihren Ausdruck fand[37]), oder die Gewissenhaftigkeit, mit der man sich den Gelöbnissen gegenüber verhielt — und die schließlich zur Entstehung des Kol nidre-Gebets führte — oder die barmherzige Gesinnung, welche sich in der Mildtätigkeit des einzelnen äußerte und in allen Gemeinden menschenfreundliche Einrichtungen erstehen ließ

— oder die sabbatliche Weihe und Schwungkraft, welche in der Erfrischung und in der Erhebung des Gemüts die Einwirkung eines höheren Seelenelements[38]) zu spüren glaubte, so können wir kaum im Zweifel sein, daß solche sittliche Spannung auf den seelischen Stimmungen und Dispositionen beruhte, zu denen die Rabbinen durch ihre unablässige Belehrung den Volkscharakter angeregt und herangebildet haben. Auch hierfür mag ein oder das andere Beispiel genügen. Der schon erwähnte R. Josua ben Chananjah erzählt, wie er auf einer seiner Wanderungen, um sich den Weg abzukürzen, quer über ein Feld ging. Da rief ihn ein kleines Mädchen an: „Rabbi, das ist ein bestellter Acker!" — „Aber es führt ja ein ausgetretener Pfad hindurch", entgegnete der Rabbi. Das Mädchen erwiderte: „Jawohl, ein Pfad ist's, den Unmenschen wie du ausgetreten haben!"[39]) Dieses peinliche Rechtsgefühl, das hier schon ein Kind bekundet, scheint also dem Volke bereits in Saft und Blut übergegangen zu sein, wie dies auch von einer allerdings sagenhaften Agada bestätigt wird. Abba Chilkijah, ein frommer Tagelöhner — so heißt es — wurde von zwei Gelehrten eines Anliegens wegen auf dem Felde aufgesucht. Er sah bei ihrem Gruß nicht auf und beendete seine Arbeit. Indes wurde es Feierabend. Er begrüßte alsdann die beiden Gelehrten, zog sein Oberkleid aus, faltete es auf der einen Schulter zusammen und lud auf die andere einen Bund Holz. So traten sie den Heimweg an. Verwundert fragten ihn jene, warum er ihren Gruß nicht gleich erwidert habe. Er antwortete: „Ich arbeite um Tageslohn und habe nicht das Recht, mich durch eure Unterhaltung in der Arbeit stören zu lassen." Und als sie weiter fragten, warum er das Oberkleid zusammengefaltet und nicht das Holz daraufgelegt, erklärte er: „Das Oberkleid ist geliehen; um Holz darauf zu tragen, ist es mir nicht geliehen."[40]) Abba Chilkijah war kein Gelehrter und wurde nur um solcher Tugenden willen vom Volk verherrlicht. — Es ist eine Tatsache, die aus den letzten Jahren des Zionstempels berichtet wird, daß Wein-

und Ölhändler zu Jerusalem Neigen und Reste aus ihren Hohlmaßen in Unmengen gesammelt hatten und 300 Tonnen Wein und ebensoviel Öl dem Schatzmeister des Tempels zur Verfügung stellten. Der Schatzmeister lehnte es aus religiösen Gründen ab und schlug ihnen vor, da sie es nicht als ihr Eigentum betrachten wollten, den Gewinn zu einem gemeinnützigen Zweck zu verwenden; so geschah es auch.[41]) — Wie tief aber auch die Achtung vor fremdem Gut und Recht in die Volksseele eingedrungen war, die soziale Rücksicht auf den wirtschaftlich schwächeren Teil wurde dadurch nicht beeinträchtigt, eher gesteigert, so daß man selbst bei gerichtlichen Entscheidungen hierauf Rücksicht nahm. So hatten gedungene Lastträger durch ihre Fahrlässigkeit ein Faß Wein zerschlagen und dem Rabbah bar Chanah einen großen Schaden zugefügt. Er ließ ihnen die Oberkleider fortnehmen. Die Lastträger verklagten ihn bei Rabh, der ihn zur Herausgabe der Oberkleider verurteilte. „Ist dies denn ein Rechtsspruch?" fragte Rabbah. „Allerdings," antwortete Rabh, „denn es heißt: ‚Damit du auf dem Weg der Guten wandelst.'" Dabei beruhigten sich indes die Lastträger noch nicht, sie verlangten den Tagelohn, da sie sich den ganzen Tag doch abgemüht und nichts hätten, ihren Hunger zu stillen. Auch zur Lohnzahlung verurteilte Rabh den Rabbah. „Ist das wiederum ein Rechtsspruch?" fragte abermals der letztere. „Gewiß," erklärte Rabh, „denn es heißt: ‚Und damit du den Pfad der Edelmütigen einhaltest."[42]) Es ist dies eine agadische Auslegung von Sprüchen Salomos 2,20, welche Rabh seiner richterlichen Entscheidung zugrunde legte.

Die Agada war also die Weise der Volksbelehrung und Volksbildung, in der die Rabbinen, ausgehend von der sabbatlichen Thoravorlesung (von c. 445 ante bis c. 500 post), getragen von der Autorität der Heiligen Schrift und in steter Anlehnung an das Schriftwort, ihre reiche Wirksamkeit zu entfalten wußten. Sie war es, mit deren Hilfe die Bibel ins Volk getragen und für das Leben aller Volksschichten fruchtbar gemacht wurde. So hat sie an Sabbat und Festtag die

Gemeinden belehrt und die Seelen erhoben und dabei den Wissenstrieb immer neu angeregt, hat in den Tagen der Not die Gemüter getröstet und erquickt, in stürmischen Zeitläuften die Geister bald beschwichtigt, bald wiederum befeuert, sie hat die Treue zum Glauben gestärkt und das Gefühl der geschichtlichen Zusammengehörigkeit in der Judenheit stets wach erhalten.

DER SABBAT

N. A. NOBEL

Die hebräische Sprache hat für die Tage der Woche keine Namen geschaffen. Sie gelten nur als der erste, der zweite, der dritte usw. Tag der Woche. Sie sind nur Ziffern, bis der siebente Tag erreicht ist. Da wird die Sprache schöpferisch und prägt das edle Wort „Sabbat", das heißt Feiertag.
Die Thora entrollt vor uns das gewaltige Gemälde der Schöpfungsgeschichte. Alle Düsterkeit und Farblosigkeit des maßlos ins Unendliche wogenden Chaos entfaltet sie vor unserer erschreckten Seele, um alles Werden, alles edle Begrenzen, alles maßvolle Gestalten auf das Göttliche zurückzuführen. Das göttliche Schaffen taucht alles Maßlose und Ungesetzliche in das lichtumflossene Maß der Schönheit und des Gesetzes. Die Thora stellt das Weltall dar als die freie Schöpfung eines freien Gottes. Eine solche Schöpfung findet ihre Krönung und Gipfelung im Sabbat, in dem Festtage der Freiheit.
Eine Gottheit, die im Kampfe mit anderen Gottheiten diese Welt geschaffen hätte oder, nach pantheistisch-mythologischen Vorstellungen, im Kampfe mit sich selbst, in ewiger, leidvoller Selbstentfaltung, oder gar im Abfall von ihrem eigensten Wesen, hätte nie den Sabbat und seine religiöse Feier zur Grundforderung religiösen Lebens erheben können. Nur eine Religion, der die Gottheit eine freie, d. h. von allem Bedingenden unbedingte Persönlichkeit ist, durfte die Entstehung der Welt feiern heißen. Sie feierte damit die Gottheit. Sie feierte die Menschheit. Sie feierte das Feiern selber, nicht als ein bloßes Rasten der Ermüdung. Eine solche Feier würde allzu sehr mit dem Erdenrest der Ermüdung behaftet sein. Man braucht nur die babylonische Schöpfungsgeschichte zu lesen, um zu begreifen, daß der Sabbat Babylons, wenn er denn schon ein festlicher Tag war, mit allen Zeichen der

Trauer umgeben wurde und einem Bußtage weit ähnlicher sah als einem Festtage. Der Sabbat Babylons konnte eben nur ein Tag der Rast sein nach schweren Kämpfen: ein Rasttag der Erschöpfung mehr als ein Feiertag der Schöpfung.

Man darf so kühn sein zu sagen: Ohne den Sabbat würde die Schöpfungsgeschichte der Genesis eine nur genetische Bedeutung haben. Sie würde der Kritik naturwissenschaftlicher Erkenntnis verfallen, sie würde, eine Geschichte des Naturhaften darstellend, dem Naturhaften nicht ganz entwachsen. Sie würde vergleichbar sein mit anderen, von der fruchtbaren Phantasie edler Völker geschaffenen Kosmogonien. Die Dunkelheiten der Mythologie und des nur Mythologischen würden sie umkreisen. Erst der Tag der Ruhe verklärt und erleuchtet die Welt durch die hohe, alles Naturhafte und Mythische überflügelnde Anschauung, daß nicht Notwendigkeit, von Notwendigkeit getrieben, die Welt im Innersten zusammenhält, wie Nichtnotwendigkeit sie schuf und formte. Die alte Frage des R. Jizchak, mit der der klassische Erklärer Raschi seinen Kommentar zur Thora beginnt, — was die Schöpfungsgeschichte denn mit Religion zu tun habe, und warum sie am Beginn der Thora stehe, gewinnt dadurch eine neue Beantwortung. Der Sabbat als der letzte Schöpfungstag, der den Weltenmeister als ruhend und feiernd darstellt, verleiht der Schöpfungsgeschichte den Wert des Religiösen. Denn dort, wo die Notwendigkeit aufhört, die dunkle und blinde Herrin des Alls zu sein, dort, wo das Freie und Unbedingte beginnt, dort eben beginnt die Religion.

Die Schöpfungsgeschichte ist also voll von religiösen Elementen, weil sie der Sabbat beseelt, der die Geschichte der werdenden Welt zu einer Geschichte der werdenden Religion erhebt.

Es ist nicht die Entdeckung eines modernen Menschen, dessen ganzes Leben eine sehnsuchtsvolle Synthese zwischen dem historischen Judentum und der modernen Kultur ist, den Sabbat den siebenten Tag der Schöpfung zu nennen. Die

Thora selbst sagt: „Gott vollendete am *siebenten* Tage sein Werk, das er geschaffen hatte.“ Und die Weisen des Talmud haben die tiefe Bedeutung dieses Schriftwortes erkannt. Sie huldigen ihr in folgender Erzählung: Als der Ptolemäer von den Gelehrten Israels eine Übersetzung der Bibel verlangte, fürchteten die Übersetzer, der König würde in der am siebenten Tage geschehenen Vollendung einen Widerspruch erblicken zu der vorhergehenden Darstellung, die von einem sechsmaligen Auftakt des Schöpfungswortes berichtet. So schrieben sie: „Gott vollendete am *sechsten* Tage sein Werk.“ — Es begreift sich, daß der Tag der Übersetzung ins Griechische lange als ein Trauertag in Israel begangen wurde. Denn bei einer treulosen Übersetzung, bei der nicht nur das Sprachgewand wechselte, um die Thora dem edlen Faltenwurf des Hellenischen anzuschmiegen, sondern bei der die innere Entfaltung des Geistes, der Seele des Sabbats, der Schöpfungsgeschichte verengert und verkümmert wurde, war die Gefahr in bedrohlicher Nähe, daß das geliebte Hellenisch das heilige Original, das Heilige und Urwüchsige des Originals verdrängen würde.

Der Sabbat war die große Offenbarung der göttlichen Freiheit. Darum wurde er zur Offenbarung der menschlichen Freiheit. Und im Zehngebot, das, als bloße Grundlegung der Lehre des Judentums von allem Zeremonialgesetzlichen schweigt, wird als einziges Zeremonialgesetz in eherner Sprache verkündet: „Der siebente Tag ist ein Sabbat dem Ewigen, deinem Gotte. Du sollst keinerlei Arbeit verrichten, du und dein Sohn und deine Tochter, dein Knecht und deine Magd, dein Tier und dein Fremdling, der in deinen Toren weilt.“

Die Arbeit adelt den Mann. Vergebens suchen wir eine solche Anschauung nicht nur in dem der Bibel zeitgenössischen Altertum, sondern auch bei den Vertretern des klassischen Altertums. Noch den großen Schöpfern der griechischen Gedankenwelt ist es eine ganz geläufige und selbstverständliche Forderung, daß die Arbeit den Schultern des Sklaven auf-

gebürdet wird, damit der Freie sich dem höhern Dienste der Wehr und des geistigen Schaffens widmen könne. Die Sklaverei war die offene Wunde am Leibe des Altertums. An der Sklaverei ist das klassische Altertum wirtschaftlich und sittlich zugrunde gegangen.

Das Zehngebot verkündet, bevor es den Ruhetag des Sabbat ausruft: „Sechs Tage sollst du arbeiten und all dein Werk vollbringen.“ Die neuzeitliche Anschauung, wonach die Arbeit nicht nur ein wirtschaftlicher Wert ist, sondern auch das sittliche Leben des Menschen begründet und schmückt, ist hier als majestätische Grundforderung alles Wirtschaftslebens vorweggenommen.

Der Satz: „Sechs Tage sollst du arbeiten und all dein Werk vollbringen,“ allein würde genügen, dem Zehntafelgesetz seine überragende Einzigartigkeit in der Religionsgeschichte der Menschheit zu sichern und für immer zu verbürgen. Die sittliche Rhythmik der Arbeit hängt aufs innigste mit der Sabbatruhe zusammen, wie die sittliche Rhythmik des Sabbatfriedens aus der Arbeit der Woche erwächst. Die Freiheit der Arbeit offenbart sich in der durch religiöse Vertiefung geadelten Ruhe. Der Festtag der Ruhe wird immer aufs neue erworben und bewährt durch den Alltag der Arbeit.

Die Ruhe des Sabbat, die auch der heißen Stirn des Sklaven und der Magd Kühlung spendet, gewährt in Wahrheit dem arbeitenden Sklaven das hohe Gut, dessen Mangel ihn am meisten entehrt: die Persönlichkeit. Geht der Tag der Arbeit mit seinen Mühen und Lasten, seinem Sorgen und Schaffen nicht nur dem Sklaven auf, sondern ruft auch seinen Herrn zur Werte schaffenden Tätigkeit, so erstrahlt auch der Tag der Ruhe mit seinem erquickenden Frieden, seiner sorgenbannenden Kraft, seiner Erhebung aus Niederungen, seiner Verinnerlichung und Verklärung alles irdischen Geschehens nicht nur dem Herrn, sondern in gleicher Weise den Sklaven. Sowie der Sabbat der große Überwinder ist, der, wie wir sahen, in dem biblischen Schöpfungsbericht die Notwendigkeit

überwindet und die schöpferische Freiheit des Göttlichen an den Anfang des Weltenlebens stellt, so ist er ein Überwinder des bloß Sklavischen, das der Arbeit so leicht anhaften kann, immer aufs neue ein Überwinder, der dem Sklaven seine Freiheit wiedergibt, indem er ihn zu einer Rechte tragenden Persönlichkeit macht. Wenn es wahr ist, was der Dichter der Deutschen sagt: „Volk und Knecht und Überwinder, sie gestehen zu jeder Zeit, höchstes Glück der Erdenkinder ist nur die Persönlichkeit,“ so ist der Sabbatgedanke in seinen endlosen Tiefen der Überwinder des Überwinders. Er lehrt, das Recht der Persönlichkeit sei nicht nur ein Zugeständnis an den Sklaven: Es sei vielmehr das Recht auf das Recht selber. Erst der wohnt im Bezirke des Rechtsgedankens, der dem Sklaven und der Magd und dem Fremdling die Pforten dieses Bezirks öffnet, Erfüllungspforten flügeloffen, weit aufgetan allem, was die Züge des Menschenantlitzes trägt.

Aus einem Zugeständnis wird im Sabbat ein Recht. Die Wehen dieses Rechtwerdens ringen auf demselben Boden um Sonne und Licht, um Sabbat und Göttlichkeit, um Vollendung und Menschentum, auf dem das Weltwerden selber seine Kreise vollendet. Der Freie, der dem Knecht den Sabbat gibt, empfängt für sich mehr als er geben kann. Er verleiht nicht nur Rechte, sondern er anerkennt das Recht als das Rechte. Er anerkennt den Sklaven als Persönlichkeit, und damit erhebt er sich selbst erst zur Persönlichkeit im Sinne des Rechts und der Sittlichkeit.

Was der Sabbat einst der Schöpfung gewesen ist, ihr Erheber aus den Engen der Notwendigkeit zu den Weiten göttlicher Freiheit, das ist er der Menschheit: ihr Erheber zu den Höhen des Rechts und der Gleichberechtigung. Er adelt die Arbeit. Er krönt die Ruhe. Er vertieft die Persönlichkeit. Er verleiht dem enterbten Sklaven das Recht auf das beglückende Erbe der Freiheit. Er kündet die Gleichheit aller Menschen.

So ist der Sabbat im höchsten Sinne sozial. Er fordert nicht nur Barmherzigkeit und Mitleid. Ein Mitleiden in den Mittelpunkt einer Religion gestellt, von dem aus alle Radien des religiösen Lebens strahlen sollen, hat folgerichtig zu Ende gedacht oder bis zu seinem Anfang zurückgedacht, zur Voraussetzung, daß das Leiden im Mittelpunkt der Welt stehe. Ja, daß das Weltgeschehen eigentlich ein dauerndes Erleiden sei. Es ist bedeutsam, daß den großen religiösen und philosophischen Systemen, die das Mitleid als den Kern der Ethik betrachten, vom Buddhismus über das Christentum bis zu Schopenhauer das Leid der Kern der Welt ist, der Kampf und die Not ihr innerstes Leben und Erleben.

Die Bibel aber, die den Weltenherrn das beglückende Wort sprechen läßt: „der Ewige sah alles, was er geschaffen hatte, und es war sehr gut," kann nicht das Weltgeschehen als ein Leiden anschauen. Ihr kann auch als Äußerung des sittlichen Verhältnisses nicht das Mitleiden genügen. Wie der Sklave nach sechs Dienstjahren im siebenten Jahre als Freier und völlig Gleichberechtigter in den Kreis seiner Brüder zurücktritt, so erwirbt er an jedem Sabbat, der die Welt grüßt, das Recht auf Freiheit. Der Sabbat, der dem Israeliten das Joch des Alltags abnimmt, vollbringt sein versittlichendes Werk erst dadurch ganz, daß die edlen Gefühle, die ein geordnetes Rechtsleben weckt, auch in der Brust des Sklaven ihr feierliches Leben entfalten dürfen.

Jeder Sozialismus ist so lange widerspruchsvoll, als er das Wohl und das Recht der Einzelpersönlichkeit einschränkt zugunsten der Gesamtheit, oder vielmehr so lange der einzelne diese Einschränkung als Schranke empfindet. Der wahre Sozialismus, wie ihn der Sabbat lehrt, fordert nicht die Entäußerung oder Einengung der Persönlichkeit zugunsten des möglichst großen Glücks einer möglichst großen Zahl. Sondern in der Rechtsbeziehung auf den andern, insbesondere den Leidenden, den Heimgesuchten, den Dürftigen, den Sklaven und den Fremdling schafft der Sabbat die Rechts-

sphäre, in der der Anspruch auf Recht, Gerechtigkeit und Glück sich erschließt und immer wieder erworben wird.
Das ist die Herrenmoral des Sabbat. Nicht die Moral der Herrschaft und des Herrentums, das erst über gebeugte Nacken seine Triumphbogen zu errichten hatte, sondern die Herrschaft der Moral, der sich Herrschende und Dienende freudig unterordnen.
So sieht unser Auge den Sabbat immer wieder, wie er, an der Wiege unserer Religionsgeschichte stehend, ein Zeuge urzeitlichen Geschehens, aus einem Feiertag der Natur ein Feiertag der Menschheit werden will. Der Sabbat beweist seinen göttlichen Ursprung, indem er den Menschen an seinen göttlichen Ursprung mahnt. Von der biblischen Schöpfungsgeschichte getragen, wird er selber zum Träger sittlicher Schöpfungsgeschichte.
Wer aber den Sabbat ganz erleben will, der vernehme die Stimme des von seinem Volke scheidenden Mose, wie sie das fünfte Buch des Pentateuchs durchklingt. Mose spricht dem Volke von seiner Not und seiner Erhebung, von seiner Knechtung und seiner Befreiung. Er kündet Israel sein eigenes bevorstehendes Sterben und die Unsterblichkeit seines Werkes. Er nennt die Offenbarung einen Freundschaftsbund, den der Gott des Himmels und der Erden mit seinem Volke geschlossen habe, also die Gottkindschaft zu einer grundlegenden religiösen Forderung erhebend. Er will sein aufhorchendes Volk die Offenbarung nochmals erleben lassen, also ihre Geschichtlichkeit und ihre Übergeschichtlichkeit dem Gedenken der Menschheit unauslöschlich einprägend. Wer wollte nicht glauben, daß die Seele des Mannes, der also sprach, von ihrem tiefverborgenen Strahlenleben ausgoß über das Angesicht des Sprechenden. Doch er, den die Demut krönte, er wußte es nicht. Er dachte nicht an sich, sondern die Ferne werdender Geschlechter erschaute sein sehnsuchtsvolles Auge. Ihnen kündet er nochmals den Sabbat, kündet ihn mit ewigen Worten. Aber was in der Urfassung des Sabbatgebotes nur angedeutet ist, hier

wird es Ereignis. Die schöpfungsgeschichtliche Bedeutung des Sabbat tritt gänzlich zurück. Er ist ein Fest der Menschheit geworden: „Du sollst dessen gedenken, daß du ein Sklave gewesen bist im Ägypterland, und wie dich herausführte von dort der Ewige, dein Gott, mit starker Hand und ragendem Arm. Darum hat der Ewige, dein Gott, dir geboten, den Sabbat zu feiern." So wird der Sabbat hier geradezu als Erinnerungstag an die ägyptische Befreiung bezeichnet, der er doch geschichtlich vorausgeht, und zu der eine äußere Beziehung nach dem biblischen Bericht gar nicht vorhanden ist.
Aber vor dem Seherblick des Vaters des Propheten sind die inneren Beziehungen der Dinge offenbar. Denn das Innere der Dinge schauen, das eben heißt Prophet sein. Die Innerlichkeit des Sabbat aber war von ur her mehr auf die Erde als auf den Himmel gerichtet, mehr auf die Befreiung des Menschen aus Nacht und Wahn, aus Dünkel und Selbstanbetung, als auf eine mystische Suche nach Gottes Eigenschaften, nach seinem Schaffen und nach seinem Ruhen. Vom Sabbat gilt in dieser seiner religionsgeschichtlich so bedeutsamen Entfaltung, was Mose von der ganzen Thora sagt: „Sie ist nicht im Himmel". Sie stammt aus überirdischen Bezirken, aber sie sucht den Irdischen, den Staubgeborenen. Ihm will sie und ihr erster Bannerträger, der Sabbat, Adel, Weihe, Verklärung und Heiligung bringen. —
Als der Paulinismus den Sabbat wegen seines Gesetzes verschmähte und den Sonntag als den Tag der Auferstehung und der Himmelfahrt auf den sabbatlichen Thron erhob, wollte er nicht nur den Körper des Judentums, sondern auch seine Seele treffen. Der Rabbinismus fühlte die Schwere des Geschosses. Man darf so kühn sein zu sagen, ohne die geschichtliche Wahrheit zu verletzen und ohne dem Rabbinismus zu nahe zu treten, daß im Kampfe gegen den Paulinischen Antinomismus mancher Zaun errichtet wurde, mancherlei Schutzwehr erbaut wurde, die in glücklicheren Tagen und bei einer freien und nur von innen heraus strebenden Entfaltung nicht nötig gewesen wäre.

Aber es kamen Tage, in denen diese Schutzwehren sich als starke Außenwerke der Befestigung des Judentums erwiesen. Und wer das jüdische Mittelalter vorurteilsfrei betrachtet, der kann nicht anders urteilen, als daß diese Außenwerke und Umwallungen nichts Geringeres geleistet haben, als die Erhaltung und Rettung der Innenwerke in Sturm und Not.

Es ist wahr, daß die Rabbinen das biblische Sabbatgesetz umzäunt und umhegt haben. Aber gibt es nur Zäune aus starrem Gitterwerk? Es gibt auch lebendige Zäune, die Anteil haben an dem Leben der edlen Pflanzenwelt, die ihrem Schutz anvertraut ist. Das macht: sie sind selber genährt von den Säften, die das Leben der Pflanze geheimnisvoll bedingen. Solcher Art ist der Zaun, den das Gesetz um die edle Pflanzung des Sabbat schließt. Er ist eine blühende Hecke, gesättigt mit den Säften geheimnisvollen religiösen Lebens. Er hat noch nie dem, der ihn mit heißem Herzen und in religiöser Sehnsucht suchte, den Zutritt zum innersten Heiligtum des Sabbat verwehrt.

Wenn soziale Ethik bedeutet: eine Sittenlehre, die den Einzelmenschen aus seiner Vereinzelung erhebt und ihrem Wesen nach erst in der Gesamtheit und durch die Gesamtheit ihre Erfüllung findet, andererseits eine Vergesellschaftlichung, die aufgebaut ist auf sittlichen Forderungen, so ist der Sabbat die glücklichste Verwirklichung sozialer Ethik innerhalb der Religion Israels.

Der Sabbat bringt seine Bekenner in immer erneuten Zusammenhang mit der Ganzheit des Weltgeschehens und ihrem göttlichen Urheber. Was könnte mehr dem Geiste der Ethik entsprechen? Der Sabbat lehrt seine Bekenner in Arbeit und Ruhe, in Tätigkeit und Rast sich begreifen als verantwortliche Mitarbeiter an dem Werden wirtschaftlichen Lebens. Was könnte mehr dem Geiste des Sozialen entsprechen?

Ethik und Sozialismus haben in schöpferischer Stunde ein Bündnis geschlossen. Die Religion Israels gab ihm die Weihe. Diesem Bündnis entstammt der Sabbat.

DAS GOTTESREICH

HERMANN COHEN

Zu der Synthese unserer Überschrift muß eine Doppelfrage überleiten.

In den verschiedenen Beziehungen des Kulturlebens haben wir die soziale Sittenlehre unserer Religion festgestellt. Es verlangt uns aber nach einer Einheit, welche jene Vielseitigkeit in sich zusammenfaßt. Zu dieser Einheit soll uns die Frage führen, welche zwar das Problem selbst angreift, aber nur, um es in der gesuchten Einheit desto tiefer zu befestigen. Die Frage geht auf den Begriff der sozialen Ethik selbst: enthält er nicht einen Pleonasmus? Kann es denn eine Sittlichkeit geben, die nicht auf die gesellschaftlichen Verhältnisse des Menschenlebens sich erstreckte und nicht immerfort auf sie Bezug nähme? Welchen Vorzug, welche Eigenart unserer Religion könnten wir mithin erforschen, wenn wir ihre Sittenlehre aus dem sozialen Gesichtspunkte zu beleuchten suchen?

Indessen soll diese Frage uns doch nicht an unserem Plane irremachen. Worauf beruht denn nun aber die Sicherheit, die wir trotz diesem Einwande unserm Gesichtspunkte zutrauen, so daß wir unsere religiöse Sittenlehre nicht besser, nicht eindeutiger als Kulturkraft bestätigen zu können glauben, als indem wir ihre durchgreifenden Beziehungen auf das Gesamtgebiet des sozialen Daseins und Wirkens nachweisen?

Wir finden die Antwort am einfachsten, wenn wir das deutsche Wort Gesellschaft für das lateinische einsetzen. Denn obwohl auch die societas an den juristischen Ursprung erinnert, so verrät die Gesellschaft doch noch umfassender die Vieldeutigkeit ihres Begriffs. Wir gebrauchen sie nämlich erstlich im Sinne der Wirtschaft, und in dieser Bedeutung um-

faßt sie das gesamte Gebiet der materiellen Kultur, alle Verhältnisse des Verkehrs und des Erwerbes. Sie zieht sogar auch aus dem geistigen Gebiete das Recht und den Staat herbei, um sich ihrer Mittel und Gewalten zu bedienen und seinen Bedürfnissen diese anzupassen.

Aus den Kontroversen des Tages kennen wir genugsam diese Grundstimmung des politischen Sozialismus, welche für den Sinn der Geschichte allein auf den Materialismus der wirtschaftlichen Bedingungen sich stützen will. In dieser Richtung wirkt die eine, die materielle Seite des Begriffs der Gesellschaft.

Als man jedoch im 17. Jahrhundert gegen das positive Recht und den bestehenden Staat den Begriff der Gesellschaft aufstellte, da war es nicht dieses wirtschaftliche Moment, welches zu einer neuen Losung wurde; sondern eine zweite Bedeutung der Gesellschaft, die schon im Altertum nicht unbekannt war, wurde jetzt in neuer und universeller Begründung zu einer neuen Macht, zu einer Macht der neuen Zeit. Und nicht etwa Neuerungssucht und Revolutionsbegier waren die Triebfedern hierzu, sondern die Sittlichkeit schlechthin bezeugte ihr neues Leben in dieser ihrer Verjüngung. Worauf beruht es nun, daß den vermeintlich alleinigen Wurzeln des sittlichen Daseins, als welche Recht und Staat in Geltung stehen, in dem Begriffe der Gesellschaft eine neue Quelle und Bürgschaft der Sittlichkeit entdeckt und den privilegierten Stützen entgegengehalten werden konnte?

Recht und Staat sind zwar in unaufhörlichem Wandel und Wechsel; aber es waltet in ihnen unerschütterlich die Fiktion ihrer Beständigkeit und daher ihrer Unverletzlichkeit. Dieser an sich notwendigen Voraussetzung muß nun aber eine andere nicht sowohl entgegen, als vielmehr zur Seite treten. Diese andere Voraussetzung vertritt die Idee der Gesellschaft. Sie macht aus der Not von Recht und Staat die notwendige Tugend. Gesetze und Rechte verändern sich unaufhörlich, und Staaten fallen, um an ihrer Stelle neue sich erheben zu lassen.

Daß das so geschieht, ist nicht ein unvermeidlicher Nachteil, sondern es ist die Aufgabe und das begriffliche Schicksal von Recht und Staat, daß der ihnen einwohnende Begriff der Beständigkeit ergänzt werde durch den ebenso notwendigen Begriff der Veränderlichkeit. Und es ist dieser Begriff der Gesellschaft, welcher den Begriffen von Recht und Staat diese Notwendigkeit der Selbstverwandlung auferlegt. Und es ist ein Begriff der Sittlichkeit, der sich in diesem Begriffe der Gesellschaft entfaltet. Keineswegs ist es der Materialismus der Geschichte, sondern im genauen Gegenteil der ethische Idealismus der Kultur, welcher dem Begriffe des Sozialen diese Macht verliehen hat, zum Regenerationsprozeß aller politischen und rechtlichen Verhältnisse unaufhörlich anzuspornen.

Aber wenn wir sonach den guten Sinn in unserem Problem der sozialen Ethik erkennen, so erhebt sich die zweite Frage: Wie mag es zu verstehen sein, daß in unserm Schrifttum kein Wort sich zu finden scheint für diese gemäß dem Zentralbegriffe der geschichtlichen Kultur notwendige Ergänzung und Berichtigung von Staat und Recht? Schon im Altertum, in der Stoa nämlich, regt sich der Sinn der socialitas an der societas: und unser Altertum sollte keine Spur dieser Regung erkennen lassen?

Wissen wir doch, daß mannigfache Begriffe des rabbinischen Rechtes die Billigkeit gegen die Gerechtigkeit geltend machen: und für die allgemeinen Verhältnisse und Ziele der Weltgeschichte sollte unserem Schriftwesen die Perspektive der Gesellschaft gänzlich fehlen? — Wer zu der Einsicht gekommen ist, daß unsere Propheten in dem Messianismus den Sinn der Geschichte und in ihm das Problem der Weltgeschichte entdeckt haben, der wird es nicht zugestehen können, daß diese Triebkraft der sittlichen Welt in unserer Begriffswelt fehlen könnte.

Das Gottesreich ist derjenige Begriff, der alle die sittlichen Motive in sich faßt, welche im modernen Begriffe der Gesellschaft wirksam werden. Das Gottesreich ist der Begriff, aus

dem erst der Begriff der Gesellschaft seine innersten Kräfte gesogen hat.

In gewaltigen Gegensätzen ringt sich, wie alles Begriffliche, so auch alles Religiöse empor; und nur in Gegensätzen vermag es sich durchzuwirken. So vereinigt der einzige Gott die Gegensätze der Gerechtigkeit und der Liebe in sich. Und so vereinigt der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott die Gegensätze der Liebe und Ehrfurcht in sich. Ein Psalmenwort spricht dies in Lauterkeit aus: „Denn bei dir ist die Vergebung, auf daß du gefürchtet werdest" (130, 4). Nicht als der Gott der Strafe und der Heimsuchung wird Gott gefürchtet, sondern als der Gott der Liebe und der Vergebung.

Solche Einigung der Gegensätze, welche Gott und Mensch bilden, vollzieht das Problem der Versöhnung, wie es das Judentum in der Grundverfassung seiner Religion darstellt. Die Versöhnung des Menschen mit Gott bleibt das ewige Problem und die stete Aufgabe des Bekenners der jüdischen Religion. Die Gegensätze bleiben und sollen bleiben; sie werden in der Versöhnung nicht etwa zur pantheistischen Aufhebung gebracht: wohl aber zum Ideal ihrer Wechselwirkung.

Das Grundelement der gesellschaftlichen Gegensätze unter den Menschen bildet der Unterschied von arm und reich. In demselben Kapitel, gleichsam in einem Atem, sagt das Deuteronomium: „Denn es wird nicht aufhören der Arme inmitten des Landes" (15, 11). Aber vorher: „Nur daß bei dir kein Armer sein wird" (15, 4). Der leitende Gedanke, nur daß bei dir kein Armer sei, setzt sich in die Zuversicht um, welche seine Wirklichkeit annimmt.

Wie sehr dieser Gegensatz das Deuteronomium beherrscht, wird an der veränderten Fassung erkennbar, welche in ihm dem Sabbatgesetze gegeben wird. Der Schöpfungsgedanke aus dem zweiten Buche tritt hier zurück gegen die Begründung: „Auf daß dein Knecht und deine Magd ruhe wie du selbst... Darum hat dir der Ewige, dein Gott, geboten, den Sabbattag zu halten" (5, 14, 15). In der Ruhe von der Lohnarbeit soll

dieser härteste Gegensatz unter den Menschen geschlichtet werden. Und bedeutsam tritt hier dasselbe anspruchsvolle Wort: „wie du selbst" auf, das in dem Gebote der Nächstenliebe erdacht worden war.
Hier kommt der soziale Gesichtspunkt zu unmittelbarer Evidenz. Daher könnte man in Analogie zu dem kühnen Gedanken Ben Asais das Sabbatgesetz wegen dieser seiner weltgeschichtlichen Aktualität sogar über das Gebot der Nächstenliebe stellen wollen. Denn dieses Gebot bleibt doch immer die Abstraktion eines Affektes, und der Affekt ist ein unsicherer Wegweiser. Mit der Liebe kann die sittliche Ebenbürtigkeit der Menschen nicht zuverlässig begründet, der Begriff des Menschen nicht unzweideutig bestimmt werden. Eine gleiche Befreiung von der Arbeit dagegen bringt ein gleiches Maß in das menschliche Getriebe. So vertritt der Sabbat das Ideal der Einheit der Menschen in der Ausgleichung dieser Grundgegensätze aller Menschengeschichte.
Einen weiteren Gegensatz bilden die Völker und die Menschheit, und er wird scheinbar noch verschärft: Israel trägt als seinen Beruf die Erwählung zur Verbreitung des Gottesglaubens: ein einzelnes Volk tritt damit in einen Gegensatz zur gesamten Menschheit. Aber der Gegensatz soll auch hier nur zur Einheit führen. Dies einzige Volk soll zur Menschheit werden, sofern es seinen Beruf erfüllt: die Einheit Gottes über die ganze Menschheit auszubreiten. Die Menschheit, die einig den einzigen Gott bekennt, soll das Vaterland des einzigen, zur Verbreitung des Gottesglaubens erwählten Volkes werden.

Das ist keine neue Weisheit für uns, geschweige, daß eine Polemik sie erweckt hätte. Durch unsere Philosophie, die zugleich unsere Glaubenslehre ist, ist sie längst entdeckt worden. Der Begründer der jüdischen Philosophie, der Gaon Saadja schon hat es im 9. Jahrhundert ausgesprochen: „Unsere Nation ist nur Nation durch ihre Lehre". Nur der Lehren wegen sind und bleiben wir Nation; aber der letzte Sinn

und Inhalt unserer Lehren ist die Unterwerfung der Nation unter die Menschheit.

Kein Höhepunkt unserer Religion ist in den neueren Zeiten zu solcher Anerkennung gekommen wie der Begriff des Messianismus. Und dennoch fehlt noch viel daran, daß das Verständnis dieser Idee und des Gegensatzes in ihr völlig durchgedrungen wäre. Unser großer Philosoph Maimonides, in allen Beziehungen der weise und klare Führer unseres Rationalismus, hat auch hier die Richtung vorgezeichnet: indem er die Zukunft (leatid labo) unterschied vom Jenseits (olam haba). Der Messianismus wird erst dann völlig verstanden werden, wenn vom Begriffe der messianischen Zukunft jeder Jenseitssinn abgetrennt sein wird. Die Zukunft, welche die Propheten im Symbol des Messias vorzeichnen, ist die Zukunft der Weltgeschichte. Sie ist das Ziel, sie ist der Sinn der Geschichte, welche den Gegensatz bildet zur Geschichte in ihrer isolierten Wirklichkeit.

Und die Menschen selbst sind es, welche dieses Zeitalter des Messias herbeizuführen haben. Das Ideal des menschlichen Daseins, der Individuen, wie der Völker, die Zukunft des Messias, müssen die Menschen der Kultur erst denken und ersehnen lernen in der Zukunft des Menschengeschlechts. Die Verwirklichung der Sittlichkeit auf Erden, ihrer Aufgaben und ihres ewigen Zieles, dies und nichts anderes bedeutet uns die Idee des Messias. Dem geschichtlichen Leben der Menschen und der Völker, ihrem Recht und ihren Staaten gibt die Idee des Messias die neue Verfassung des ethischen Ideals.

Das Reich des Messias, das ist das Gottesreich. Nicht ein persönlicher Herrscher ist der Messias in jener Zukunft, nicht ein Heros, aber der Geist Gottes ruht auf ihm, und er bringt den Völkern das Recht. In den Tagen des Messias erhoffen wir die Aufrichtung des Gottesreiches, in dem Gottes Herrschaft allein die Wirklichkeit bestimmt. Wie sehr immer unser ältestes Schrifttum bereits die Stiftung von Recht und Gesetz, und so die Anerkennung des Staates klar und tief

begründet hat, so weist doch über alle Rechte, Gesetze und Staaten der Wirklichkeit hinaus die Staatsidee der messianischen Zukunft. Diese Bedeutung hat das Gottesreich als das Ideal der Weltgeschichte.

Und dieses Ideal ist im strengsten Sinne das ethische Ideal. Wie sehr immer die Propheten mit ihrer poetischen Phantasie den Naturfrieden im Völkerfrieden besingen, und der Psalmist auch die Unschuld der Lebensfreuden in dieses Zukunftsbild hineinwebt, so hat auch hier wiederum Maimonides vor der Gefahr des Eudämonismus gewarnt. Nicht ein Schlaraffendasein, nicht ein Utopien sollte den geschichtlichen Begriff der messianischen Zeit entstellen; aber allerdings fordert er mit Klarheit die unerläßliche Bedingung: daß die Bedürfnisse des materiellen Lebens den Pflichten der geistigen Kultur keine Hemmung mehr bereiten dürfen. So wird in unserer Glaubenslehre das soziale Problem in aller seiner Schärfe wohl erkannt und aus dem ethischen Schwerpunkt heraus gelöst.

Kann es noch bezweifelt werden, daß dieses messianische Reich, das Gottesreich, der Leitstern der Sittlichkeit für alles natürliche, für alles geschichtliche Dasein der Menschen und der Völker ist?

Die Sozialität ist aus der Sozietät entstanden: beide aber setzen nur das Verhältnis von Mensch zu Mensch voraus. — Bei dieser Voraussetzung bleibt das jüdische Denken nicht stehen: ihm ist der Brennpunkt für alle Verhältnisse der Menschen untereinander doch überall und immer der einzige Gott. Ein Wort, welches der Gesellschaft entspringt, mithin dem bloßen Verhältnis von Mensch zu Mensch, ein solches Wort könnte unser religiöses Gefühl für Staat und Gesellschaft nicht befruchten. Unser religiöses Denken und Fühlen bewegt im letzten Grunde beständig der Gedanke, der Glaube an das Gottesreich als den Zweck der Weltgeschichte, den kein Zeitalter und keine Verirrung vereiteln und vernichten kann. Unsere Ethik ist sozial, weil und sofern sie messianisch ist. Und die Bezugnahme unserer Ethik auf das soziale Leben ist begründet in der Ur-

kraft, welche das Gottesreich über alles Tun und Streben des Juden ausstrahlt.

So erklärt sich auch die rabbinische Bestimmung, daß bei dem Ausrufen des Bekenntnisspruches „Höre Israel" im einzigen Gotte zugleich mitgefühlt werden soll der Wille zur Hingabe des Lebens an ihn. Und diese Hingabe muß nicht allein die des Martyriums sein, sondern ebenso innig die Durchdringung aller menschlichen Aufgaben und Geschicke mit dem Gedanken: Gott und sein Reich.

1. 1. Buch Mos. 18, 19.
2. 5. Buch Mos. 1, 16—17.
3. 3. Buch Mos. 19, 33—34.
4. 3. Buch Mos. 25, 42.
5. 5. Buch Mos. 15, 18 und Jesaja 16, 14.
6. 2. Buch Mos. 21, 2; 3. Buch Mos. 25, 40 u. 47—52; 5. Buch Mos. 15, 12.
7. 3. Buch Mos. 25, 55.
8. 2. Buch Könige 4, 1.
9. 3. Buch Mos. 25, 39.
10. 2. Buch Mos. 22, 2.
11. Sifre zu 5. Buch Mos. 25, 3.
12. 2. Buch Mos. 21, 7—11.
13. 2. Buch Mos. 21, 20 u. 26—27
14. Hiob 31, 13—15.
15. 5. Buch Mos. 15, 14.
16. 5. Buch Mos. 15, 11.
17. Nehemia 5, 1—9.
18. 3. Buch Mos. 25, 35.
19. 3. Buch Mos. 35, 36—37.
20. 5. Buch Mos. 15, 1—2.
21. 5. Buch Mos. 15, 8—9.
22. Gittin 36 b.
23. 3. Buch Mos. 25, 23.
24. 3. Buch Mos. 25, 10.
25. 3. Buch Mos. 25, 29—31.
26. Amos 4, 1.
27. Amos 5, 11.
28. Jesaja 5, 8.
29. Jesaja 1, 27.
30. Jeremia 22, 13—16.
31. Jeremia 22, 3—5.
32. Jeremia 34, 8—22.
33. Ezechiel 22, 7.
34. Ezechiel 22, 29.
35. Ezechiel 22, 30—31.
36. Sacharja 7, 9—10.
37. Sacharja 8, 16.
38. Maleachi 3, 5.
39. Jesaja 1, 2.
40. Kleinert: Die Propheten in sozialer Beziehung, S. 16 u. 35.
41. Mischna Sanhedrin IV, 5.
42. Joma 71 b.
43. Philo, De nobilitate ed. Mangey II, 438.
44. Berachot 28 a.
45. Sifre zu 5. Buch Mos. 1, 14.
46. Sanhedrin 8 a.

47. Horajot 10 a.
48. Mischna Sanhedrin II, 1.
49. Das. II, 2.
50. 2. Buch Mos. 21, 7.
51. Kidduschin 22 a.
52. Sifra zu 3. Buch Mos. 25, 39
53. Daselbst.
54. Kidduschin 22 a.
55. Mischna Gittin IV, 5.
56. Nidda 47a.
57. Abot II, 2.
58. Tanchuma zu Mischpatim.
59. Berachot 55 a.
60. Sifre zu 4. Buch Mos. 11, 16.
61. Daselbst.
62. Das. zu 5. Buch Mos. 31, 7.
63. Tanchuma zu 5. Buch Mos. 29, 9.

RECHT UND RECHTSPFLEGE

1—2. L. Baeck, Das Wesen des Judentums, S. 60, 61, 115, 121 ff.
3. 2. Buch Mos. 23, 9; 22, 20—22. 5. Buch Mos. 24, 17.
4. 5. Buch Mos. 1, 16 u. 17.
5—6. M. Lazarus, Die Ethik des Judentums, § 4 u. Anhang Nr. 4 (Grünbaum).
7—10. Maimonides Mischne Thora Hilchot sechirut c. 9 nach Mischna baba mezia c. 7. Talmud baba mezia 93 a (ähnlich § 120 e Gew.-Ordn.), ferner zu
8. Zusätze des Rabbi Mose Jsserles zu Schulchan Aruch choschen mischpat c. 331 § 1 [nach Talmud und jüngeren Decisoren].
11—12. Baba mezia 77 a, [zu 11 vergl. § 621 BGB.].
13—14. Baba mezia 77 a. Maimonides a. a. O. (ähnlich § 627 BGB. bei höheren Dienstverpflichteten).
15. Schulchan Aruch a. a. O. Abschn. 332 § 9/10.
16. Baba mezia 87 b.
17. Baba mezia 99 b.
18. Baba mezia 103 (Farbstein, Das Recht des freien u. unfreien Arbeiters).
19. Mischna baba mezia X, 5 (§ 115 ff. Gew.-Ordn.).
20—21. 5. Buch Mos. 24, 14—15. Maimonides a. a. O. Kap. 11 nach Baba mezia 110 b, 111 (§ 621 BGB.).
22. Baba mezia 112 b.
23—24. Baba mezia 76 b (vgl. dagegen zu 23 § 615 BGB.).
25. Maimonides a. a. O. Kap. 11 nach Baba mezia 111.
26. Baba mezia 77 a. (Jetzt Schadenersatz aus § 823 II BGB. mit § 253 StGB.).
27. Baba mezia 83 a. (Vgl. Lohnbeschlagnahmegesetz von 1869.)
28. Baba mezia 83 a.
29. Baba mezia 112.
30—31. Maimonides, Hilchot geneba c, 6 § 7—8.

32. Baba mezia 80 b u. 81 a.
33. Baba mezia 109 a, Schulchan Aruch a. a. O. 306 § 8.
34. Baba Kama 98 b (vgl. § 644 BGB, § 133 c Gew.O., § 133 b Gew.O. u. § 72 HGB.).
35. Mischna Baba Kama IX, 4. Talmud ibid. 100 b u. 101 a (vgl. § 644 BGB.).
36. Baba mezia 49 b.
37. Maimonides Hilchot Sanhedrin Kap. 1 § 1.
38. Maimonides Hilchot Malwe-we-lowe c. 1 § 3—4 nach talmudischen Quellen.
39. Mischna Gittin V, 5 (vgl. § 252 BGB.).
40. Maimonides Hilchot schechenim c. VII u. ff nach talmudischen Quellen.
41. Kidduschin 24 b; Baba Kama 56 a u, 91 a (nach Rappaport: Der Talmud und sein Recht § 19 b).
42. Baba Kama 91 a u. 85 a (Rappaport, Der Talmud und sein Recht).
43. Vgl. ferner Kohler, Darstellung des talmudischen Rechts fol. 8.
44. 2. Buch Mos. 22, 21.
45. 5. Buch Mos. 24, 17.
46. Maimonides, Hilchot nechalot X, 5 nach Talm. Gittin 52 b (§§ 1776 mit 1774 BGB.).
47. Wie vor § 4 nach Talmud Kidduschin 42 a (§ 1822 BGB.).
48. Wie vor § 7 nach Gittin 52 b (vgl. § 1886 BGB.).
49. Wie vor 11, 10.
50. Wie vor § 9 (§ 1896, 1910 BGB.).
51. Ketubot 108 a.
52. 2. Buch Mos. 23, 6.
53. 2. Buch Mos. 23, 3.
54. 5. Buch Mos. 1, 16—17.
55. Sanhedrin 8 a.
56. Wie vor 8 b.
57. Schebuot 30 a.
58. Maimonides, Hilchot Sanhedrin X § 1 nach Mischna Sanhedrin IV, 2.
59 – 60. Wie vor § 7 nach Mischna ibid. IV, 1.
61. Maimonides Hilchot Sanhedrin III § 3.
62. Wie vor § 4.
63. Maimonides, Hilchot Malwe we-lowe c. 2 § 3 u. 4 nach den talmudischen und gaonäischen Rechtsbestimmungen.
64—66. Wie vor c. II § 1 u. 2.
67. Wie vor c. I § 5 nach Arakin 23 b (Vgl. § 811 ZPO).
68. Wie vor c. I § 7.
69. 5. Buch Mos. 24, 6.
70. Baba mezia 116 a (§ 811 ZPO.).
71. 2. Buch Mos. 22, 25.
72. Schulchan Aruch, Choschen mischpat c. 97 § 27.
73. Wie vor § 30.
74. Maimonides Hilchot Malwe we-lowe c. II § 4.
75. Baba mezia 115; Maimonides l. c III, § 1.

1. Hiob 29, 12 f. Gressmann, Altorientalische Texte und Bilder zum A. T. I, 188.
2. Jeremias, Moses und Hammurabi 39 f.
3. Jesaja 58, 7. Jeremia 22, 3. Ezechiel 18, 7. Psalmen 37, 26; 41,2. Hiob 29, 16.
4. Mischna Pea 1, 1. Midrasch zu Psalmen 118, 17. Uhlhorn, Christliche Liebestätigkeit. 2. Aufl. 38.
5. Abot 1, 2.
6. Mischna Schekalim 5, 6. Tosefta Schekalim 2, 16.
7. Pesachim 101 a.
8. Baba bathra 8 b. Mischna Pesachim 10, 1.
9. Baba bathra 8 a. Ketubot 67 a.
10. Mischna Pea 1, 1.
11. Baba bathra 8a. Mischna Pea 5, 7—9.
12. Uhlhorn, a. a. O. 83, 93, 196.
13. Artikel „Waisenhäuser" im Handbuch der Pädagogik von Rein.
14. Nöldeke, Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, 25.
15. Abot 1, 5. Tosefta Pea 4, 19.
16. Tobit 12, 9. Ben Sira 3, 33. Leviticus rabba 23. Genesis r. 59. Jellinek, Betha-midrasch III, 109. Leviticus r. 34. Exodus r. 45. Leviticus r. 34.
17. Jellinek a. a. O. III, 121. Mechilta Exodus 15, 2. Sota 14 a. Tosefta Pea 4, 19. Leviticus r. 34. Aboda zara 19 a.
18. Sukka 49 b. Abot di R. Nathan 13.
19. Talmud jer. Pea 15 c. Genesis r. 3. Menachot 110 a.
20. Uhlhorn, a. a. O. 47. 49.
21. Sabbat 104 a. Ketubot 17 a. Tosefta Pea 3, 8. Taanil 24 a.
22. Sifre zu 5. Buch Mos. 15, 11; 15, 8. Abot di R. Nathan 31.
23. Sabbat 63 a.
24. Baba bathra 9b. Sabbat 104a. Chagiga 5a. Sukka 49b. Ketubot 67b, 67a.
25. Mischna Gittin 5, 8. Gittin 61 a.
26. Lazarus, Ethik des Judentums I, 182f.
27. Genesis r. 54.
28. Jellinek, a. a. O. III, 113.
29. Chrysostondius Hom. 32 in Hebr. c. 12 ed. Migne 12, 224. Deuteronomium r. 3. Jebamot 79 a.
30. Zunz, Zur Gesch. u. Lit. 149
31. R. Meir aus Rothenburg Resp. 692. Buch d. Frommen § 1040.
32. Güdemann, Quellenschriften 28. Zunz, a. a. O. 132. 140. 145. Grünbaum, Jüd.-deutsche Chrest. 259. Maimonides, Hilch. Mathnot Anijjim 10, 8.
33. Roscher, Geistliche Gedanken eines Nationalökonomen, 146. Maimonides, a. a. O. 10, 7. Buch der Frommen § 1033, 1039. Popert, Schib'a Sche'arim 3.
34. Maimonides, a. a. O. 8, 10; 7, 5; 9, 3.
35. Brisch, Geschichte der Juden in Cöln, 19ff.

36. Grunwald, Hygiene d. Juden 11.
37. Berliner, Gesch. d. Juden in Rom II 58. Horovitz, Frankfurter Rabbiner II, 30.
38. Horovitz, a. a. O. II 37. Bachja b. Ascher, Pentateuchkommentar zu Terumah.
39. Steinthal, Zu Bibel und Religionsphilosophie, 161. Berliner, Randbemerkungen I, 30.
40. H. v. Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, 332. Hatch, Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen, 38, Note 45.
41. Maimonides, Responsen 163.
42. Maimonides, Mathnot Anijjim 8, 9; 7, 7. Raschi zu Baba bathra 11a oben. Vogelstein-Rieger, Gesch. d. Juden in Rom. II, 315 ff. Horovitz, a. a. O. IV. 61.
43. Tacitus hist. V, 5. Sozom. V, 16. Arist. Apol. XIV, 3. Drews, Eduard v. Hartmann 523.

DIE FRAU IM JUDENTUM

1. Kap. 31, 10ff.
2. 1. Buch Mose 2, 18.
3. ebd. V. 20/21.
4. 1. B. M., 5, 2.
5. 1. B. M., 21, 12.
6. 4. B. M., Kap. 27.
7. Nedarim IX Ende.
8. ebenda.
9. Jebamoth 63 a.
10. Bereschit rabba Kap. 22.
11. 1. B. M., 3, 16.
12. Sota 11b.
13. Tana debe Elia.
14. Menachot 43 b.
15. Vgl. z. B. Raschi zu Menachoth 43b.
16. z. B. Kidduschin 35 a.
17. BGB. § 1354.
18. z. B. Kethuboth V Ende u. VII.
19. Kethuboth V 9.
20. Kethuboth 82 b.
21. Cod. V. 3.
22. Kethuboth IX, 4.
23. Kethuboth IX 1.
24. Kethuboth VIII 1.
25. 1. B. M. 2, 24.
26. 1. B. M. 129, 20.
27. Hoheslied 8 7.
28. Jebamoth 62 b.

29. Sanhedrin 22 a.
30. ibd.
31. Jebamoth 113 a.
32. Baba mezia 59 a.
33. Jebamoth 62 b.
34. Sprüche 12, 4.
35. Baba mezia 59 a.
36. I. B. M. 3, 20.
37. I. B. M. 15, 2.
38. I. B. M. 30, 1.
39. Jesaja 66, 13.
40. Jebamoth 63 a.
41. Zum Folgenden Sprüche 31, 10 ff.
42. Kethuboth V 5.
43. ibd..
44. Kethuboth IX. 4.
45. Sabbath 62 a.
46. Das Jahrhundert des Kindes (Vom Recht des Kindes, seine Eltern zu wählen).

ERZIEHUNG UND SCHULE

1. Psalmen 44, 6 ff.
2. 4. Buch Mos. 21, 24. 1. Samuel 18, 17; 25, 28.
3. 5. Buch Mos. 14, 1.
4. 5. Buch Mos. 6, 4—7.
5. Psalmen 127, 1.
6. Psalmen 128, 3.
7. Sprüche 6, 22.
8. Das. 13, 24; 20, 11; 22, 6; 29, 15.
9. Das. 1, 8; 10, 1.
10. Das. 31, 26 u. 28.
11. Ps. 105, 15.
12. Baba batra 8 b.
13. Sukka 42 a.
14. 5. Buch Mos. 33, 4 und 6, 4.
15. Palaestin. Talmud, Ketubot c. 8 Ende.
16. Baba Batra 21 a.
17. Sanhedrin. 17 b.
18. Nedarim 37 a.
19. Abot 4, 5.
20. Gegen Apion 1, 12.
21. Nedarim 81 a.
22. Mischna Chagiga II, 1.
23. Spr. 19, 2.
24. Zeitschr. für Geschichte d. Erziehung und des Unterrichts, Berlin 1913, 3. Jahrg., S. 93.
25. 3. Buch Mos. 19, 18.

VOLKSBILDUNG

1. 4. Buch Mos. 11, 29.
2. Joel 3, 1.
3. Jesaja 11, 9.
4. Jeremia 27, 2 ff.; 19, 1 ff.; 13, 1 ff. u. a.
5. Jeremia 26, 2; 7, 2.
6. Jeremia 17, 19; Jesaja 29, 21; Amos 5, 10.
7. II. Könige 4, 23.
8. Jeremia 17, 8.
9. Sprüche 1, 20; 8, 2—3; 9, 3.
10. Z. B. Sprüche 1, 10 ff.; 5, 3 ff.
11. Kohelet 1, 13.
12. Ben Sira 39, 1.
13. Sprüche 8, 11 ff. 22 ff.; 16, 16; Kohelet 7, 12, 19. Pesikta di R. Kahana S. 33 b; Hiob 28, 12 ff.
14. Wajikra rabba Kap. I zur Pethicha des R. Tanchuma; Nedarim 41 a.
15. Nomos kann nur heißen: Die Lehre, die Thora, wie aus dieser Stelle unzweifelhaft hervorgeht, der Pentateuch.
16. Masechet Soferim 10, 1; Jerusalemischer Talmud Megilla 4; vgl. Maimonides, Hilchot tefilla 12, 1—2 mit den Kommentaren.
17. Baba Kama 82a; vgl. Maimonides a. a. O.
18. Damit soll wohl die niedrigste soziale Schicht in der Stadt gemeint sein. (?).
19. Die Landleute galten als besonders unwissend und ungebildet; vgl. Ben Sira 38, 25; nach Baba Mezia 82 a hat Esra für größere Städte am Montag und Donnerstag Gerichtstage eingesetzt; wahrscheinlich waren an diesen Tagen auch die Wochenmärkte.
20. Nehemia Kap. 8.
21. Megilla 23 b; Maimonides a. a. O. 12, 10; Monatschrift 1869 Jahrgang 18 S. 398; Graetz, Über die Entwickelung der Pentateuch-Perikopen-Vorlesung.
22. Megilla 4 a; 32 a.
23. Joma 69 b.
24. Josephus, gegen Apion 1, 22.
25. Raschi zu 5. Buch Mos. 29, 3.
26. d. h. weil die Israeliten die Thora als aller Eigentum nicht einem gelehrten Stande überlassen wollten.
27. Vgl. Krochmal, More nebuche haseman, Abschnitt 13.
28. Sabbat 32 a.
29. Rapoport, Eerech Millin unter dem Schlagworte „Aftara".
30. Bereschit rabba p. 58 zum Abschnitt Chajje Sara.
31. Schir ha Schirim Rabba zu 1, 15.
32. Grünbaum, Gesammelte Aufsätze der Sprach- und Sagenkunde, herausgegeben von Felix Perles, S. 3.
33. Mechilta, Abschnitt Wajissa, Kap. 5 zu Exodus 16, 31; Joma 75 a.

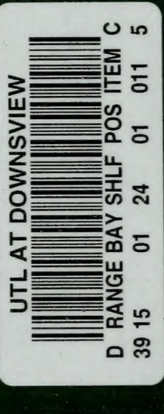
34. Das hebräische Wort ist eigentlich „Haggada“, aber es wurde meist in aramäisierter Form „Agada“ gebraucht. Diese Bedeutung des Wortes hat Bacher, die Agada der Tanaiten, Bd. I, 2. Auflage, Anhang S. 452, sichergestellt.
35 Echah rabb. zu 1,1.
36. Bereschit rabba 32 zu Genesis 7, 19.
37. Wajikra rabba p. 6; Sabbat 32 b; Rosch haschana 6 a; Jebamot 109; Nedarim 20 a, 22 a.
38. Die „Neschama Jethera“, Beza 16 a.
39. Erubin 53 b.
40. Taanit 23 a.
41. Beza 29 a.
42. Baba mezia 83 a.










UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 15 01 24 01 011 5